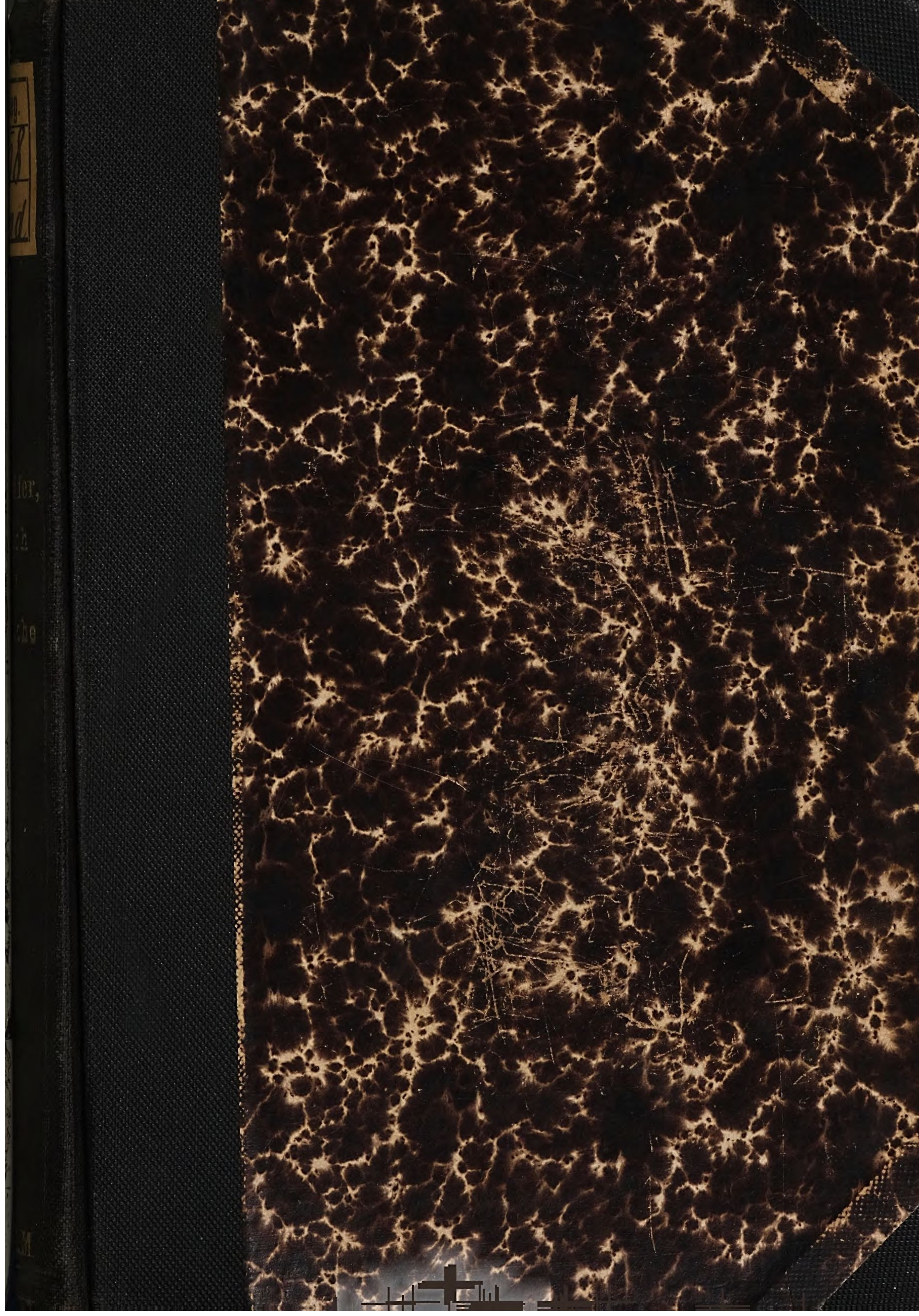




Exeg.

858 md

Heiffer

Bayerische Staatsbibliothek



<36658497130018



DIE
RELIGIÖS-SITTliche WELTANSCHAUUNG
DES
BUCHES DER SPRÜCHE

IN IHREM INNEREN ZUSAMMENHANGE

DARGESTELLT

VON

Dr. philos. **RICHARD PFEIFFER**

EV. PFARRER IN SULZBACH.



MÜNCHEN 1897
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK.



Der
hochwürdigen theologischen Fakultät
zu Erlangen

als ein Zeichen dankbarer Verehrung

gewidmet

von ihrem ehemaligen Repetenten.

Vorwort.

Indem ich gegenwärtiges Buch der Öffentlichkeit übergebe, nehme ich mit Freuden die Gelegenheit wahr, der hochwürdigen theologischen Fakultät zu Erlangen auch an dieser Stelle für all' die reiche wissenschaftliche Förderung, die ich von derselben sowohl während meiner Studentenzeit, wie auch später als Repetent habe empfangen dürfen, meinen herzlichsten, ehrerbietigsten Dank auszusprechen.

Insbesondere danke ich Herrn Geheimrat Prof. Dr. Köhler, der meinen Blick zuerst auf eine Bearbeitung der Proverbien gelenkt hat, nicht weniger Herrn Prof. Dr. Seeberg für die freundlichen Ratschläge und Fingerzeige, durch welche er mich nach Fertigstellung des Manuskripts in die rechten Wege gewiesen hat.

Ich schliesse mit dem Wunsche: Möge diese biblische Studie als ein wenn auch kleiner Baustein angenommen werden für das grosse Gebäude einer richtigen Würdigung des Alten Testamentes, an welchem

die theologische Wissenschaft gegenwärtig so eifrig arbeitet. Der Herr, dem wir Alle dienen, gebe uns Weisheit und Verstand, dass wir sein Volk nicht auf der Spötter Wege leiten, sondern auf den Weg der Wahrheit, der Erkenntnis des Allheiligen.

Sulzbach, den 2. September 1896.

Dr. Pfeiffer.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Einleitung: § 1—2	1
Litteratur	9

I. Hauptteil.

Der Gottesbegriff des Spruchbuches.

§ 3. Vorbemerkung	11
§ 4. Der Name Gottes	12
§ 5. Gott der absolut Mächtige	14
§ 6. Gott die absolute Kraft wird des Näheren erkannt als absolute Intelligenz	32
§ 7. Gott der absolut Intelligente ist zugleich die Wirklichkeit aller sittlichen Vollkommenheit	39

II. Hauptteil.

Begriff und Bedeutung der Weisheit im Buche der Proverbien.

§ 8. Vorbemerkung	66
§ 9. Die geschichtliche Entwicklung des Chokmabegriffes in Proverbien	67
§ 10. Der Weisheit Ursprung	74
§ 11. Die Weisheit keine reale Persönlichkeit	83
§ 12. Das Wesen der Weisheit bestimmt aus ihren Wirkungen	89
§ 13. Missverständnisse	99

III. Hauptteil.

Die Ethik des Spruchbuches.

§ 14. Der Wert der Weisheit für den Menschen	106
§ 15. Der Weg zur Weisheit	109
§ 16. Der Weisheit erste Frucht	112

	Seite
§ 17. Die persönliche Lebenshaltung des Einzelindividuums nach der Norm der Weisheit	120
§ 18. Das Familienleben im Lichte der Weisheit	135
§ 19. Des Weisen Verhalten gegenüber dem Nächsten	160
§ 20. Des weisheitsgemässen Verhaltens Zweck und Lohn	223
§ 21. Anhang. Überblick über die weitere Entwicklung der Ver- geltungslehre durch die späteren Chakamim	258

Einleitung.

§ 1.

Auf dem Gebiete der alttestamentlichen Forschung ist in neuerer Zeit eine ausserordentlich rege, zuweilen fast fieberhafte Thätigkeit entfaltet worden, um über die geschichtliche Entwicklung der Religion Israels zu möglichst abschliessenden wissenschaftlich bewiesenen Feststellungen zu gelangen. Die Methode, deren man sich zumeist zur Erreichung dieses Zieles bediente, war, wenn auch nicht mehr neu, doch aufsehenerregend durch die Resultate, zu welchen man mit ihrer Hilfe kam. Ausgedehnte Quellenscheidung, einschneidende Textkritik, Annahme zahlreicher tendenziöser Interpolationen oder Überarbeitungen und eine Beurteilung der Glaubwürdigkeit der Quellen, welche ihren Massstab von der dogmatischen Voraussetzung der Unmöglichkeit des Wunders hernahm, waren die Mittel, durch welche eine von der bisher üblichen in wesentlichen Stücken abweichende Darstellung der religiösen Entwicklung Israels zu Stande gebracht wurde.

Der Hauptbeweis für die Richtigkeit der neuen Geschichtsbetrachtung, von den Vertretern der Schule mit glaubensfreudiger Zuversicht als unwiderleglich erklärt, soll in erster Linie aus der Geschichte des israelitischen Kultus erbracht sein. Allein auch angenommen, dass die jeweilige Beschaffenheit dieser Grundlage in den einzelnen Epochen

der israelitischen Geschichte mit einer jeden Zweifel ausschliessenden Sicherheit dargelegt wäre, so bliebe doch immer die Frage, ob überhaupt der Kultus, den eine Religion hervortreibt, in der That so reichen und untrüglichen Aufschluss über deren Inhalt gewähren könne, dass daraus für einen noch dazu zeitlich weit entfernten und in ganz anderer Weltanschauung lebenden Beschauer ein sicherer Schluss auf die geschichtliche Entwicklung der dem Kultus zu Grunde liegenden religiösen Vorstellungen selbst möglich wäre. Viel näher liegt doch, dass derjenige, der das Interesse verfolgt, den Gedankeninhalt einer Religion kennen zu lernen, denselben vor Allem aus solchen Schriften zu erheben sucht, in welchen das religiös-sittliche Denken sich ohne die Bildersprache kultischer Handlungen entweder im Gebet des einzelnen religiösen Subjekts oder in Lehre ausspricht. Der Schluss, der aus kultischen Einrichtungen auf den Gedankengehalt einer Religion gezogen wird, wird immer nur ein Notbehelf sein können, dessen man sich da bedienen mag, wo bessere, klarere Quellen nicht vorhanden sind. Denn durch die Vieldeutigkeit kultischer Symbolik ist der Phantasie des mit ihr sich beschäftigenden Forschers ein viel zu weiter Spielraum gelassen, als dass hieraus die Beschaffenheit und Entwicklung des religiösen Denkens selbst genau bestimmbar wäre.

Ganz andere Klarheit kann gewonnen werden, wo von einer Religion, wie dies beim Israelitismus zutrifft, dem Forscher Schriften zu Gebote stehen, in welchen der einzelne Fromme sein religiöses Denken betend oder lehrend zum Ausdruck gebracht hat. Derartige Schriften hat nun Israels Religion thatsächlich hervorgebracht in den Psalmen und in jenen Büchern, welche man wegen der ihnen eigentümlichen Betonung der Weisheit als Chokmalitteratur zu bezeichnen pflegt.

Freilich wird eingewendet, dieses gesammte Schrifttum

sei viel zu jung, als dass es zur Erforschung des Israelitismus in vorprophetischer Zeit verwendet werden dürfte. Allein der Beweis, der für diese Behauptung erbracht werden will, ermangelt der Stringenz. Mag auch der endgültige Abschluss der beiden grossen Sammlungen, die hier zuvörderst in Betracht gezogen werden müssen, der Psalmen und des Spruchbuches, in wie späte Zeit immer fallen, so hat doch das in ihnen zusammengestellte Material seinen Ursprung in den verschiedensten Perioden der israelitischen Geschichte, bis hinauf zur Zeit Davids. Indem somit gerade die Psalmen und die Spruchsammlung einer vielhundertjährigen Denkarbeit ihr Dasein verdanken, sind sie wie kaum ein anderes Einzelbuch des A. T. geeignet, von der Religion Israels eine klare und lebendige Anschauung zu vermitteln.

Damit erwächst die Aufgabe, eben diese Bücher in gründlicherer Weise für die Zeichnung des israelitischen Religionsbildes auszubeuten, als dies von Seite der Schule, die in neuerer Zeit sich rühmt, die allein geschichtliche Darstellung von dem Entwicklungsgang der israelitischen Religion gegeben zu haben, bisher geschehen ist. Zur Erfüllung derselben auch an unserem Teil beizutragen, ist die Absicht der nachfolgenden Blätter. Und zwar wenden wir uns dem Abbau einer Mine zu, deren Mächtigkeit, wie uns scheinen will, von den theologischen Bergleuten noch nicht so völlig gewürdigt worden ist, wie es ihr reicher Goldgehalt verdient: die religiös-sittliche Weltanschauung der hebräischen Spruchweisen in ihren innern Zusammenhängen darzustellen ist das Ziel, zu dessen Erreichung im Nachstehenden ein Versuch gemacht werden soll.

§ 2.

Bevor wir uns dem Gegenstande selbst zuwenden, noch eine kurze Orientierung über die Zeit, in welche

wir die Entstehung des Spruchbuches setzen zu sollen glauben.

Vor Allem ist die Thatsache wichtig, dass das Buch seine Entstehung einer Mehrheit von Verfassern, Sammlern, Redaktoren oder wie man sonst sagen will, zu verdanken hat, und zwar einer Mehrheit, deren einzelne Glieder, wie schon der Blick auf die Überschriften der verschiedenen Sammlungen lehrt (cf. z. B. 10, 1 mit 25, 1), auch zeitlich durch längere Zwischenräume von einander getrennt sind. Das Proverbienbuch in seiner gegenwärtigen Gestalt ist also Produkt einer durch eine lange Reihe von Generationen hindurchgehenden Geistesbewegung. Wie weit nun allerdings die zeitliche Ausdehnung dieser Arbeit sich erstrecke, kann aus den in den Sammlungen selbst vorhandenen Anzeichen nicht mit präziser Genauigkeit festgestellt werden. Der einzige geschichtlich feststehende Punkt im ganzen Buche ist die Notiz 25, 1. Nach ihr haben Männer Hiskias die in den folgenden capp. mitgeteilten Salomosprüche zusammengestellt. Was Cornill (Einl. ins A. T.) anführt, um die Glaubwürdigkeit dieser Angabe zu verdächtigen, ist haltlos. Der legendarische Charakter von 2 Chron. 17, 7—9 für den im übrigen nicht der Schatten eines Beweises beigebracht wird, soll zeigen, dass sich ebenso gut auch die Legende von einer Litteraturkommission Hiskias habe bilden können. Damit glaubt Cornill genug gesagt zu haben, um Pr. 25, 1 für die Erkenntnis der Entstehungszeit des Spruchbuches belanglos zu machen. Allein um eine an sich so durchaus unverdächtige Notiz als Legende erscheinen zu lassen, musste eben nicht bloss die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Legendenbildung an dieser Stelle nachgewiesen werden. Thatsächlich liefert Cornill, indem er Nichts weiter zur Entwertung der Stelle anzuführen vermag, selbst unfreiwillig den Beweis, dass ein wirklicher Grund, ihrer Angabe zu misstrauen, nicht ausfindig gemacht werden

kann. Wir halten darum 25,¹ nach wie vor für den Punkt, von welchem jede vorurteilslose Untersuchung über die Entstehungszeit der Prov. ihren Ausgang zu nehmen hat.

Wieviel nun in der hiskianischen Sammlung nicht salomonisches, wieviel später entstandenes doch unter Salomos Namen laufendes Spruchgut, wieviel schliesslich eigene Zuthat der Männer Hiskias ist, wird sich wohl niemals reinlich scheiden lassen. Hauptsache bleibt, dass diese Sammlung in Hiskias Zeit zum Abschluss kam. Dies festgehalten ergibt sich aus c. 25—29 sofort ein Massstab, an welchem das Alter der übrigen Stücke gemessen werden kann. Zunächst entnehmen wir dem Vergleich mit c. 25—29 über die umfangreichste Sammlung unseres Buches c. 10,¹—22,¹⁶ den Aufschluss, dass dieses Stück älter ist als die Arbeit der Männer Hiskias. Überschrift, Sprache, knappe Form der Stichenbildung (nur Zweizeiler) und Inhalt sprechen für diese Ansicht.

Wesentlich verschieden von diesen beiden ältesten Sammlungen sind die übrigen Stücke des Spruchbuches c. 1—9, die beiden Einschiebsel c. 22,¹⁷—24,³⁴, sowie c. 30 und 31.

Nehmen wir zunächst c. 1—9 und die dazu gehörigen Stücke 22,¹⁷—24,³⁴ vor: die Entwicklung des früheren einfachen Zweizeilers zum förmlichen Maschallied, der lehrhafte Ton, die Sprache, vor allem aber die spekulative Entfaltung, die der Begriff der Weisheit hier gewonnen hat, weisen bestimmt in nachhiskianische Zeit. Es fragt sich nur, wie weit mit der Datierung dieser Partien heruntergegangen werden darf. König (Einl. z. A. T.) erinnert, dass die Art, sich an den Jüngling in belehrendem Ton als an einen Schüler zu wenden, Geschmack der nachexilischen Schriftgelehrsamkeit sei, dazu soll die stets wiederkehrende eindringliche Warnung vor den Künsten der Buhlerin ein Kennzeichen später d. h. wohl nachexilischer Entstehung

sein. Indess ist nicht einzusehen, weshalb ein Weiser erst nach dem Exil die Erlaubnis gehabt haben sollte, zu einem Jüngling in belehrendem Ton zu reden, vollends die Warnung vor den Künsten der Buhlerin war in den Zeiten zunehmender sittlicher Korruption, welche nach Josias Fall mit dem politischen Niedergang Hand in Hand ging, wohl noch notwendiger, als nach demselben. Denn dass gerade die kleine Gemeinde der Zurückgekehrten besonderen Anlass zu Warnungen vor geschlechtlichen Vergehungen gegeben habe, ist aus Esra und Nehemia in keiner Weise ersichtlich. Im Gegenteil empfiehlt sich durch die ganze Lage der Verhältnisse die Annahme, dass bei dem durch die Leiden des Exils geläuterten Rest solche grobe Ausschreitungen nur selten vorgekommen sein dürften. Dementsprechend findet sich auch bei Esra und Nehemia nur ein energisches Dringen darauf, dass das Volk auf Connubium mit nichtisraelitischen Weibern verzichte (Esr. c. 9 u. 10; Neh. 13, 23—27, ebenso bei Mal'achi 2, 11. 14 f.), doch keine Polemik gegen Ehebruch und ungeordnete Befriedigung der geschlechtlichen Lust. Will man überhaupt jene Warnungen vor Buhlerei zur Eruierung der Entstehungszeit verwenden, so lassen Jeremias schneidende Strafreden gegen sexuellen Libertinismus (Jer. 5, 7 f.; 7, 9; 9, 1; 29, 23) viel eher die letzten Zeiten des Reiches Juda als historischen Hintergrund vermuten, auf welchem die in Pr. 1—9 und 22, 17—24, 22 so stark hervortretenden Warnungen vor Hingabe an die Buhlerin basieren.

c. 24, 23—34 halten wir für einen Nachtrag, den der Verfasser von c. 1—9 u. 22, 17—24, 22 durch die Überschrift וְעַם-יִשְׂרָאֵל לְחֻמֵּי als einen von der im Vorhergehenden benützten Quelle verschiedenen Zusatz kennzeichnen wollte.

Auch die Agursprüche c. 30 lassen nur eine allgemeine Bestimmung ihrer Entstehungszeit zu. Dass sie auf jeden Fall jünger sind als c. 25—29, ergibt sich aus ihrer Vor-

liebe für Zahlensprüche, die in den alten Sammlungen nirgends zu beobachten ist, dann aus ihrer Neigung zu kunstvoll geschlungenem Rätselwort und einer Kompliziertheit der Gedanken, welche der alten einfachen Spruchform noch unbekannt ist. Den feinen Blick für die Wunder der Natur (30, 18 f., 24—31) hat Agur mit dem Verfasser des Buches Hiob gemein.

In cap. 31 schliesslich gibt der kleine Fürstenspiegel v. 2—9 eine Vermutung über die Zeit an die Hand, in welcher dies Stück der Spruchsammlung angegliedert worden sein dürfte. Die Worte der Königin-Mutter an ihren Sohn Lemuel können nur zu einer Zeit aufgenommen worden sein, in welcher es um der noch bestehenden Königsherrschaft willen einen praktischen Zweck hatte, derartige gute Lehren für Könige zu verbreiten. Die grosse Zahl von Königssprüchen in Pr. überhaupt führt in vorexilische Zeit. Als das nationale Königtum in Israel dahin war, hatte man naturgemäss keine Veranlassung mehr, Mahnsprüche für Könige zu schreiben. Das zeigt sich am Buch des Siraciden. Es ist gewiss nicht zufällig, dass entgegen der oft an Weitschweifigkeit grenzenden Gründlichkeit, mit welcher bei Jes. Sir. alle sonstigen Lebensgebiete behandelt werden, vom König und seinem Wirkungskreise nur ein einziges Mal und auch da nur ganz kurz die Rede ist (10, 3). Zarte Rücksicht auf das durch den Sturz des davidischen Königtums tief deprimierte Nationalgefühl mag dies Schweigen über den König veranlasst haben. Im Hause des Gehenkten redet man nicht vom Strick.

Auch das schöne Schlusslied in c. 31, das berühmte Lob der guten Frau, enthält Nichts, was nicht ebenso gut vor wie nach dem Exil entstanden sein könnte. Dass es akrostichisch ist, kann nicht zu Gunsten später Abfassungszeit in die Waagschale gelegt werden. Denn in Ps. 9 und 10, deren davidischen Ursprung noch Hitzig an-

erkannt hat, findet sich bereits dieselbe Form der Dichtung.

Hingegen enthält die Herkunft der beiden letzten capp. einen Fingerzeig für die Zeit ihrer Aufnahme in's Spruchbuch. Die Überschriften deuten, wenn anders die von Bunsen und Böttcher zuerst in Vorschlag gebrachte und seitdem von den meisten Neueren acceptierte Auffassung von שִׁׁינָה als einer Landschaft richtig ist, auf ausserisraelitischen Ursprung. Ob nun die Landschaft Massa, wie Mühlau will, am Ostabhange des Haurangebirges zu suchen sei, oder ob sie mit dem nach 1. Chron. 4, 42 von den Simeoniten okkupierten Landstrich im Gebirge Seir (so Hitzig) identisch ist, trägt für unsere Untersuchung Nichts aus. Der Name (שִׁינָה V שִׁינָה erheben, also etwa = Hochland, Oberland) weist auf eine Gebirgsgegend, die Erwähnung des Königs Lemuel zeigt, dass es sich um ein ausserisraelitisches Gemeinwesen handelt. Denn einen israelitischen König dieses Namens kennt die biblische Überlieferung nicht. Also sind capp. 30 und 31 ausserisraelitischer Provenienz und eben weil sie das sind, müssen sie bereits vor dem Exil zum Spruchbuch hinzugekommen sein. Denn dass die nachexilische Gemeinde bei der Ängstlichkeit, mit der sie sich immer schroffer gegen gegen alles Fremde abschloss, Litteraturprodukte, deren nicht-israelitischer Ursprung unverkennbar war, in ihren Kanon aufgenommen haben sollte, ist ganz undenkbar.

Man sieht: eine wirkliche Notwendigkeit, auch nur irgend ein Stück von Pr. in nachexilische Zeit herabzusetzen, existiert nicht. Es ist also weit über das Ziel hinausgeschossen, wenn Bickell (W. Z. f. K. d. M. 1891) als terminus ad quem für die Schlussredaktion der Pr. die Zeit des Siraciden vorgeschlagen hat, weil Pr. 31 für den Siraciden der Anlass gewesen sei, auch sein Buch mit einem Akrostichon zu schliessen. Letzteres auch zugegeben, so läge doch in dieser Thatsache weiter Nichts, als dass der

Siracide das Proverbienbuch bereits in seiner gegenwärtigen Gestalt vor sich gehabt habe. Deswegen muss aber doch diese Gestalt nicht gerade in seiner Zeit fixiert worden sein, sondern kann ebenso gut auch schon zwei- oder dreihundert Jahre vor ihm dagewesen sein. Auch Kuenens Argumentation, dass die prophetische Litteratur ein kräftiger Beweis gegen das Vorhandensein der Pr. in exilischer oder vorexilischer Zeit sei, wird unkräftig durch die Erwägung, dass man mit demselben Recht resp. Unrecht den Spiess umkehren und aus dem Schweigen der Proverbien über die Prophetie die Priorität des ganzen Spruchbuches vor den prophetischen Schriften folgern könnte. Die Kräftigkeit des Kuenen'schen Beweises steht also zu der Zuversicht, mit welcher er geltend gemacht wird, nicht in richtigem Verhältnis.

Litteratur: Von Kommentaren wurde durchgesehen und gelegentlich benützt: Schultensius, comment. in prov. Leyden 1748, Auszug v. Vogel Halle 1769; Comm. v. Elster 1858, Zöckler 1867 in Langes Bibelwerk. R. Stier, der Weise ein König; dess. Salomonis Weisheit in Hiskias Tagen, Barmen 1849; dess. Politik der Weisheit in den Worten Agurs und Lemuels, Barmen 1850; ferner J. Böttchers Bemerkungen über Prov. in der von Mühlau ed. exeget-krit. Ährenlese. Ewald, die Dichter des Alten Bundes, Göttingen 1866—77; F. Delitzsch, Commentar zu den Proverbien. Bertheau's Comm. zum Buch der Spr. in der Neubearbeitung von Nowack; Strack und Zöckler, Comm. z. d. Sprüchen, Hiob und Qoheleth.

Zum Text: Lagarde, Anmerkungen z. griech. Übers. der Prov. 1863. Bickell, krit. Bearbeitung der Prov. in der Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. Bd. V 1891. Darstellungen von einzelnen Stücken der in Pr. niedergelegten Weltanschauung finden sich bei Staudenmaier, Lehre

von der Idee, Giessen 1840; Öhler, Grundzüge der altl. Weisheit (Tübinger Universitätsschr. v. 1854; Weniges gibt H. Schultz altl. Thlg. 4. Aufl. 1889 über die Weisheit p. 477—480; eine eingehendere Würdigung der Chokmalitteratur und ihrer Gedankenkreise steht in Öhlers altl. Thlg. 3. Aufl. 1891; über den von der Prophetie verschiedenen Ursprung der Chokma bietet König, Offenbarungsbegriff I, 194 ff., eine wertvolle Erörterung, vgl. hiez u auch Ewald über die Volks- und Geistesfreiheit Israels, Bibl. Jahrb. I p. 96 ff.; über die Ausbildung, zu welcher sich der von Prov. zuerst eingeführte Begriff der Weisheit später ausgewachsen hat, vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien, Jena 1875. Die pädagogischen Grundsätze der Chakamim hat in Kürze Öhler erwähnt in s. Art. „Pädagogik d. A. T.“ in Schmidts päd. Realencyklopädie, Gotha 1866; ihre Vorstellungen über die Dinge nach dem Tode kommen zur Besprechung bei J. Böttcher, de inferis rebusque post mortem fut. ex Hebr. et Graecor. opinionibus, Dresden 1846; Himpel, die Unsterblichkeitslehre des A. T. (Progr. d. Ehinger Gymn. 1857), B. Stade, über die altl. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, Leipzig 1877.

Das gesammte Denken der Spruchweisen ist zur Darstellung gebracht worden von J. F. Bruch in seiner „Weisheitslehre der Hebräer“, Strassburg 1851. So dankenswert die Arbeit seinerzeit war, so konnte doch bei der ganzen Anlage des Buches, welches auf verhältnismässig engem Raum durch alle Chokmaschriften hindurchführt, von dem Denken der Spruchdichter nur ein unvollständiges, mehr skizzenhaftes Bild gegeben werden; die Gruppierung des Stoffes ist nicht immer glücklich, die Abhängigkeit von De Wettes Übersetzung durchgehend. In neuerer Zeit hat C. Fey ein Inaugur.-Diss. über die sittl. Anschauungen des Spruchbuches verfasst (Halle 1886), vor welcher jedoch Bruchs Darstellung immer noch bei Weitem den Vorzug verdient.

I. Hauptteil.

Der Gottesbegriff des Spruchbuches.

§ 3.

Vorbemerkung.

Nachdem bereits durch den Titel unserer Arbeit die Absicht bekundet ist, die einzelnen Gebiete des religiös-sittlichen Denkens der Spruchdichter in ihrem inneren Zusammenhang zur Anschauung zu bringen, erhebt sich hierbei bei Beginn der Untersuchung sofort die Frage, ob es möglich sei, ein Prinzip aufzuzeigen, welches diese gesammte Weltanschauung trägt und beherrscht. Auch wer Pr. nur einmal aufmerksam durchgelesen hat, wird nicht im Zweifel darüber sein, dass die Frage nur in bejahendem Sinn entschieden werden kann. Doch will damit keineswegs behauptet werden, dass die Folgerungen, welche sich für den an systematisches Denken Gewöhnten aus einem derartigen Prinzip ergeben würden, auch in Pr. nach allen Seiten hin wirklich gezogen sind. Naturgemäss wird weiter gefragt: „Worin besteht dies Prinzip?“ Um der hervorragenden Stellung willen, welche in allen Teilen des Buches der Weisheit zugewiesen ist, könnte man sich nun allerdings versucht fühlen, diese für das Prinzip zu halten, aus welchem die ganze Weltanschauung der Spruchdichter herfloss. Allein wenn man unter Prinzip denjenigen Gedanken versteht, der

nicht auf Anderes reduziert, sondern aus welchem alles Andere deduziert werden soll, so erweist sich die Weisheit sofort als ungeeignet, ein solches Prinzip vorzustellen. Zwar dem Philosophen mag die Weisheit oder das reine Denken zum Prinzip werden, aus welchem er sein ganzes System ableitet, den Weisen des Spruchbuches ist sie es nicht, und kann sie es nicht sein, weil sie eine Kraft kennen, zu welcher die Weisheit, mögen sie ihr im übrigen auch eine noch so hohe Wertung zuerkennen, doch immerhin in einem Verhältnis der Abhängigkeit steht. Dies oberste Prinzip, aus welchem alles physische und geistige Leben quillt, diese „Alles bedingende, selbst aber durch nichts bedingte Kraft“ ist den Chakamim der durch das heilige Tetragramm יהוה bezeichnete Gott Israels. Der genauere Nachweis für die Abhängigkeit des Weisheitsbegriffes von dem Gottesgedanken und damit die Gewissheit, dass die Weisheit als selbst wieder in Anderem originierend ungeeignet sei, an diese Stelle erhoben zu werden, wird sich durch die spezielle Beleuchtung, die jedem der beiden Begriffe im Nachfolgenden zu Teil werden wird, von selbst ergeben.

Ist nun der Gottesgedanke der Grund, auf welchem die ganze in Pr. überlieferte Gedankenwelt ruht, so wird unsere nächste Aufgabe sein, das Gottesbild, welches den Spruchdichtern bei all ihren Aufstellungen, Mahnungen und Vorschriften gegenwärtig war, aus ihren Äusserungen in seinen einzelnen Zügen kennen zu lernen.

§ 4.

Der Name Gottes.

Wem die Aufgabe gestellt wird, sich irgend eines Objektes erkenntnismässig zu bemächtigen, der wird in erster Linie zu eruieren suchen, als was dasselbe bisher erkannt und erfahren wurde. Das Vorderste, was er zu diesem Zweck thut, wird sein, dass er den Namen des

zu untersuchenden Objekts in Betracht zieht. Denn der Name ist die auf einen kurzen Ausdruck gebrachte Summe seiner durch die Erfahrung erkannten Eigenschaften;¹⁾ er ist die Widerspiegelung einer Sache in dem Geiste des namengebenden Subjekts. Inwieweit aber nun freilich dies Spiegelbild der Sache selbst entspricht, wird sich stets nach dem Grade der Perzeptionsfähigkeit richten, die dem namengebenden Subjekte eignet, daher ein von Menschen gegebener Name immer nur eine schwache Vorstellung von dem Wesen der Sache selbst geben kann. Anders verhielte es sich mit einem Namen, von dem nachzuweisen wäre, dass er von einem mit absoluter Intelligenz ausgestatteten Wesen einem Objekte seines Erkennens beigelegt worden ist. Von diesem wäre zu sagen, dass er im Worte das Wesen des also bezeichneten Gegenstandes mit vollkommener Treue abbilden würde. Wem nun die wesentliche Glaubwürdigkeit der biblischen Überlieferung feststeht, der weiss, dass es einen solchen Namen in der That gibt, nämlich jenes heilige Tetragramm, welches dem Mose laut Ex. 3, 14 durch direkt göttliche Selbstbezeugung als der Name Gottes kund geworden ist. Diese Selbstbenennung Gottes muss, sofern er gemäss der von ihm auszusagenden absoluten Intelligenz eine absolute Kenntniss seiner selbst hat, das treue Abbild seines Wesens sein. Indem Gott sich als den bezeichnet, zu dessen Wesen es in so hervorragendem Grade gehört, der zu sein, der er sein will, dass man ihn den אֱלֹהִים אֶחָד nennen muss, deutet er an, dass sein Wesen in vollkommener Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung bestehe. Dies aber ist absolute Selbstmächtigkeit, also absolute Persönlichkeit. Diese Bedeutung des Gottesnamens muss von vornherein erkannt sein, wenn man nicht Gefahr laufen will, die Geschichte der Jahvereligion

¹⁾ cf. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (9 B. c. II).

auf falschen Grundlagen aufzubauen. Das richtige Verständnis des Jahvenamens ist der kräftigste Schutz gegen jedes naturalistische Zerrbild der religiösen Entwicklung Israels.

Auch für die Zeichnung des in Pr. erscheinenden Gottesbildes ist es von höchster Wichtigkeit, dass stets im Auge behalten werde, als was der Gott der Spruchdichter schon durch seinen Namen gekennzeichnet ist. Zwar stellen die Chakamim über die Bedeutung des Gottesnamens nirgends Betrachtungen an, sondern sie setzen dieselbe als etwas selbstverständlich Bekanntes voraus. Aber eben die Thatsache, dass sie, trotzdem sie fast durchweg¹⁾ den Jahvenamen gebrauchen, es an keiner Stelle für nötig gefunden haben zu erklären, in welchem Sinn sie ihn verstanden wissen wollten, nötigt zu der Annahme, dass sie in dem Verständnis desselben mit der gesamten Jahvegemeinde aller Zeiten sich Eins wussten. Die Grundlage, auf welcher das Gottesbild der Pr. erwächst, ist damit festgelegt. Indem die Spruchweisen ihren Gott Jahve nennen, sagen sie uns, dass sie ihn weder als Fetisch, noch als blosse Naturmacht, sondern als absolut freithätige Persönlichkeit denken, welche den Grund aller ihrer Selbstbethätigung in ihrem eigenen Willen hat. Jahve ist, der er sein will, wirkt, was er wirken will, Wille und That sind bei ihm Eins.

§ 5.

Gott der absolut Mächtige.

„Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit wird ersehen, so man dess wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt“ schreibt

¹⁾ Nur 30, 5. 9 אֱלֹהִים und אֱלֹהֵי, doch bedient sich Agur in demselben Vers auch des Jahvenamens. Dass Agur den allgemein semitischen Gottesnamen Eloah gebraucht, ist begründet durch seine Stellung ausserhalb Israels. Da er jedoch, wenn auch nicht formell, so doch dem

Paulus an die Römer (Röm. 1, 20). Auch die Chokma hat bereits erkannt, dass in der Betrachtung der geschaffenen Welt ein Erkenntnisquell fliesse, welchem die reichsten Aufschlüsse über das Wesen des Schöpfers selbst zu entnehmen sind und diesem Gedanken in ihrer Weise beredten Ausdruck gegeben. Eine tiefe und sinnige Betrachtung der geschaffenen Welt geht überhaupt durch das ganze A. T. In den Psalmen (z. B. Ps. 8 u. 104), in prophetischen Bildreden (z. B. Jes. 5, 1—6), im Hohenlied (z. B. 1, 14; 2, 1—3. 11—13; 4, 1 ff. etc.) und in ungezählten andern altl. Stellen offenbart sich ein tiefes Gefühl für die Wunder Gottes in der Natur, sei's, dass die Herrlichkeit der Schöpfung geradezu zum Gegenstand des Lobpreises gemacht wird, sei's, dass die Bilder, in welche die Gedanken eingekleidet sind, von der Natur hergenommen werden. Nicht zum Wenigsten zeigt sich dieser Sinn in der Chokmalitteratur, innerhalb welcher das Buch Hiob (vgl. besonders die Rede Jahves c. 38—41) wohl die grossartigsten Naturschilderungen bietet, die das A. T. überhaupt enthält.¹⁾

Aber wie nun im A. T. das ganze natürliche Leben stets zu Gott in Beziehung gesetzt wird, so dienen auch die zahlreichen Naturbetrachtungen, sehr im Unterschied zu aller pantheistischen Naturvergötterung, in erster Linie dazu, der Alles überragenden Macht und Herrlichkeit des Schöpfers die ihr gebührende Huldigung darzubringen. Seine Allmacht zu preisen, schildert der Psalmist die wunderbare Mannigfaltigkeit des Naturlebens (Ps. 104), ihn als

Geiste nach der Jahvereligion zugehört, ist ihm auch der Name des israelitischen Bundesgottes geläufig.

¹⁾ So gross war die Freude und der Eifer, mit welcher man sich in Israel in die Betrachtung der Natur, mit der man in täglichem Umgang lebte, versenkte, dass 1 Reg. 5, 12 f. ausgebreitete Naturkenntnis als wesentlichen Bestandteil der Weisheit, wenn nicht gar als die Weisheit betrachtet.

den Herrn über alle Kreatur darzustellen, vereinigen sich die edelsten Repräsentanten der belebten Schöpfung als Kerube zu seinem Thron (Ez. 1, 5—10), seine grosse Kraft und Weisheit dem zweifelnden hadernden Menschenkinde in's Gedächtnis zu rufen, spricht Jahve zu Hiob aus der Sturmwolke (c. 38 ff.) erzählend seiner Allmacht unvergleichlich Werk. Wie diese nur beispielsweise angeführten Stellen, welche sich beliebig vermehren liessen, unwidersprechlich darthun, dass ihre Verfasser Jahve als allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden und nicht bloss als beschränkten israelitischen Partikulargott kannten, so lassen auch die Spruchdichter nicht den mindesten Zweifel darüber, dass Jahve ihnen als der absolut Mächtige galt, dem Alles, was ausser ihm existiert, Ursprung und Fortexistenz verdankt.

Genauere Inbetrachtung ihrer Äusserungen wird die Richtigkeit dieser Behauptung erweisen:

c. 3, 19: „Jahve hat durch Weisheit gegründet die Erde, die Himmelshöhen aufgerichtet durch Einsicht; durch sein Wissen spalteten sich auf die Tiefen und Tau liessen herabtrieben die Wolken.“ Die Absicht der Stelle ist allerdings zunächst eine Empfehlung der Weisheit. Allein, indem hiebei der Glaube, dass Gott es sei, der die Welt erschuf, als eine von Allen anerkannte Wahrheit vorausgesetzt wird, ist auch sofort klar, dass die Kenntnis Gottes als des absolut Mächtigen dem Dichter dieser Stelle ein integrierender Bestandteil seines religiösen Wahrheitsbesitzes gewesen sei.

Auf das Gleiche führt 8, 26 ff., wo die persongewordene Weisheit sich eines vorweltlichen Seins bei Gott rühmt, „da er (Jahve) noch nicht gemacht hatte Erde und Gefilde und die Summe der Staubatome des Erdkreises“ etc. Wie in lebendiger Erinnerung all der grossen Geschehnisse, deren Zeugin sie von Anbeginn an sein durfte, entrollt hier die

Weisheit ein erhabenes Bild der göttlichen Schöpferthätigkeit, zwar von Gen. 1 verschieden dadurch, dass an unserer Stelle sich starke Anthropomorphismen bemerklich machen, während dort das blosse göttliche: „Es werde“ jede anthropomorphistische Vorstellung möglichst hintanzuhalten sucht, doch übereinstimmend in dem, worauf es vor Allem ankommt, in der Betonung der völlig freien, weil durch Nichts, als durch seinen eigenen Willen bedingten Schöpferthätigkeit Gottes. „Die Summe der Staubatome des Erdkreises“ das ganze „grosse Weltgewichte“ mit P. Gerhard zu reden, ist durch Wirkung des vor allem Sein existierenden und die Kräfte alles Seins in sich bergenden Gottes geworden (v. 26b). Was nach Gen. 1 je nach der Auffassung von v. 1 noch Gegenstand einer Meinungsverschiedenheit sein könnte, ob nämlich nicht nur die Entwicklung des Chaos zum Kosmos, sondern auch das Dasein des ersteren selbst von der Schrift auf Gottes Schöpferthätigkeit zurückgeführt werde, das ist hier mit Bestimmtheit dahin entschieden, dass Gott als Urheber schlechthin alles ausser ihm Bestehenden zu betrachten sei. Gleichermassen gestaltet sich nach v. 27—29 die Summe der Staubatome des Erdkreises, die wildbrausende und gährende רָהוּם (Vָהוּם schallnachahmend brummen, brausen) aus dem Chaos zum Kosmos nicht vermöge eigener, der Materie einwohnender intelligenter Kraft, sondern auch dieser Prozess wird bewirkt durch Gottes absolut freie Disposition und Composition der von ihm selbst in sie gelegten Kräfte. Damit ist gewiss, dass der Gedanke, die Welt habe sich durch das freie Spiel der ihr selbst immanenten Kräfte zu dem emporgerungen, was sie gegenwärtig ist, den Spruchdichtern fremd war.

Die gleiche Anschauung über den letzten Ursprung alles Seienden aus Gott wird auch von den beiden ältesten Sammlungen der Pr. vertreten. „Eine Leuchte Jahves ist

נִשְׁמַת אָדָם, durchforschend alle Kammern des Innern (20, 27). Die Substantivbildung נִשְׁמָה (נִשְׁמָה schnauben, hauchen cf. Jes. 42, 14) bezeichnet zunächst die allen Lebewesen gemeinsame Funktion der Respiration und Expiration. Da aber die Erfahrung lehrte, dass, wo diese den Kreislauf des Lebens erhaltende Einnahme und Ausstossung der Luft aufgehört habe, auch alles Leben zu Ende sei, so erschien der Odem als der eigentliche Träger des Lebens (cf. Gen. 2, 7; 7, 22) genauer der allem physischen Leben zu Grunde liegenden geistigen Lebensmacht. Indem nun der Weise an unserer Stelle die נִשְׁמַת אָדָם eine Leuchte Jahves nennt, kann er nur sagen wollen, dass Jahve es sei, der das Licht des menschlichen Geisteslebens angezündet habe. Sagen uns also die zuerst befragten Stellen, dass Jahve von der Spruchweisheit als Schöpfer und Vollender des Kosmos im allgemeinen erkannt worden ist, so führt uns unsere Stelle zu der weiteren Gewissheit, dass bereits der älteste Spruchdichter Grund und Ursprung des Menschengeistes in Jahve gefunden hat. Direkt ausgesprochen findet sich schliesslich die Überzeugung, dass Jahve der Urheber schlechthin alles Bestehenden sei in 26, 10. Allerdings herrscht über die Auslegung dieser Stelle so wenig Einigkeit, dass wir für notwendig halten, erst unser Verständnis derselben klarzulegen, bevor wir sie für unsere Beweisführung verwerten.

Del. und ihm folgend Nowack punktieren das erste וְשֶׁכֶר als וְשֶׁכֶר und gewinnen dadurch die Übersetzung: „Vieles bringt aus sich hervor Alles, aber des Thoren Lohn und Lohnherr fahren dahin.“ Was zunächst die erste Vershälfte anlangt, so scheint die Behauptung, dass Vieles aus sich Alles hervorbringe, doch so gewagt, dass man sie dem Spruchdichter, wenn der Text nicht unbedingt dazu nötigt, lieber nicht in den Mund legt. Auch durch Hitzigs Erinnerung an das arabische Sprichwort: „das Wenige gewinnt das Viele“ und an Matth. 25, 29 wird dieser Übersetzung

kein besserer Halt gegeben. Denn die beiden Citate verheissen doch dem Besitzenden nur eine Mehrung seines Besitzes, während gerade die Übertreibung, durch welche unser Satz unwahr würde, in denselben vermieden ist. Die zweite Vershälfte allerdings würde nach Del. Auffassung den ganz passenden Gedanken enthalten, dass von der Arbeit des Thoren weder er selbst noch sein Dienstherr wirklichen Gewinn habe; der Thor nicht, da er von seinem Verdienst keinen vernünftigen Gebrauch zu machen weiss; sein Lohnherr aber auch nicht, weil der Thoren Arbeit niemals was Rechtes sein kann, daher sie dem Herren eher Schaden als Nutzen bringt. Allein wollte der Dichter dies sagen, so wäre doch an Stelle des zweiten וְשָׂכָרָהּ am natürlichsten וְשָׂכָרָהּ zu erwarten. Wenn Nowack dagegen meint, der Dichter habe das Suffixum als etwas Selbstverständliches weglassen können, so zeigt der sonstige Sprachgebrauch gerade in dieser Beziehung eine grössere Genauigkeit als ihm Nowack zugestehen will (cf. z. B. Pr. 22, 23; auch Jes. 1, 3; 14, 2; Ps. 115, 8 etc.). Hier vollends wäre, um ein Missverständnis nicht geradezu zu provozieren, direkter Anlass geboten gewesen, das Suffixum zu setzen. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, hier alle die mancherlei Übersetzungsvorschläge, die gemacht worden sind, im Einzelnen zu besprechen. Wir begnügen uns nach Angabe der Bedenken, die wir gegen die Erklärung der beiden neuesten Ausleger unserer Stelle haben, das eigene Verständnis desselben kurz darzulegen. Durch den Text selbst noch am Besten gerechtfertigt möchte R. Qimchis Übersetzung scheinen: „der Herr ist Schöpfer Aller und reicht Thoren, reicht Übertretern ihren Unterhalt“. Indess, erstens kennt der biblische Sprachgebrauch רַב nirgends als Gottesbezeichnung, zweitens heisst שָׂכָר nicht sustentare. Diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn רַב in seiner gewöhnlichen Bedeutung „gross, mächtig“ gefasst und als Prädikat verstanden wird, während מְחַיֵּל-כָּל

zum Subjekt wird. Auch dem מְהִילֵל bleibt seine eigentlichste Bedeutung gewahrt, wenn man übersetzt: „Mächtig ist, der Alles ausgebar, er lohnt den Thoren, lohnt die Übertreter“. Gegen diese Übersetzung dürfte umsoweniger einzuwenden sein, als הִילֵל auch sonst zur Bezeichnung der Schöpferthätigkeit Gottes gebraucht wird (Ps. 90, 2), der etwaige Vorwurf, dass auf diese Weise die erste Vershälfte zur blossen Binsenwahrheit herabgedrückt werde, wird gegenstandslos, wenn man v. a als Vorbereitung zu dem in v. b zum Ausdruck gelangenden Hauptgedanken des Spruches erkennt. Der Hinweis auf die Grösse dessen, der Alles ausgebar, ist nicht bloss überflüssige Konstatierung einer von Niemandem bestrittenen Thatsache, sondern die sehr wohl angebrachte Erinnerung daran, dass in der Stellung absoluter Machtherrlichkeit, die Gott allen seinen Geschöpfen gegenüber einnimmt, die ausreichende Garantie dafür vorhanden sei, dass auch diejenigen, die sich durch Übertretung göttlichen und menschlichen Rechts zu einer ihrer Meinung nach unerschütterlichen Glücks- und Machtstellung emporgeschwungen haben, den Lohn empfangen werden, den die Schlechtigkeit ihrer Handlungen verdient.¹⁾

Wichtig für das Gottesbild, das hier gezeichnet werden soll, ist vor allem der Ausdruck מְהִילֵל-כָּל, womit, während in den bisher angezogenen Stellen immer nur ein Teil der göttlichen Schöpferthätigkeit berührt wurde, Gott bestimmt als Schöpfer alles ausser ihm Bestehenden bezeichnet ist. Gleichzeitig zieht der Spruchdichter aus seinem als unumstössliche Wahrheit erkannten Glauben an Gott als den Schöpfer des Alls die Konsequenz, dass er um des-

¹⁾ Gegen Del. Bemerkung, dass עֲבָרִים im Sinne von Übertreter = frevelhafte Sünder gegen den altl. Sprachgebrauch sei, sei an Jes. 24, 5 (עֲבָרֵי תִירוֹת) erinnert. Das Objekt (etwa תִירוֹת) konnte füglich wegbleiben, nachdem durch das vorangehende כָּכִיל die Sinnesrichtung dieser עֲבָרִים bereits zur Genüge gekennzeichnet war.

willen, weil er Alles ausgebar, auch die Macht hat, auf dies von ihm geschaffene All fort und fort in absolut bestimmender Weise einzuwirken.

2. Die Spruchdichter kennen demgemäss ihren Jahve auch als den den ganzen Weltlauf erhaltenden und durchwaltenden Gott, der in steter Gegenwärtigkeit in die Weltverhältnisse eingreift und sie nach seinem Willen gestaltet. Nichts liegt ihnen ferner, als in der Weise Ciceros (*de nat. Deor.* I, 66; auch *Plin. hist. nat.* II, 7) oder der Deisten sich einen Gott zu denken, der wohl Urheber, aber nicht Leiter und Erhalter der Welt wäre. Sie wissen vielmehr, dass Gott zu allem natürlichen Geschehen konkurriert und dass wir ohne ihn nicht im Stande wären, auch nur einen Finger zu rühren. „Gott lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten, und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“ sagt der Herr in der Bergpredigt (*Matth.* 5, 45), den gleichen Gedanken bietet bereits *Pr.* 29, 13: „Armer und Wucherer begegnen einander, der beider Augen leuchten lässt, ist Jahve.“ Die Gabe des Augenlichts ist hier nur beispielsweise herausgegriffen aus der Gesamtheit der natürlichen Kräfte und Gaben. Gottes Kraft ist's, die hinter jeder irdischen Lebensäusserung steht.

Diese Mitwirkung Gottes zu allem Weltgeschehen wird aber nicht bloss als das Fortströmen der in der Schöpfung ein für allemal mitgeteilten Kräfte gedacht, sondern als absichtsvolle, selbst auf das Kleinste und Unbedeutendste sich erstreckende göttliche Leitung. Der Grund, weshalb der schliessliche Effekt von dem Thun des Menschen sich gerade so und nicht anders gestaltet, ist schliesslich doch immer der, dass aller Menschen Thun Gottes heiligem Rate dienen muss. „Des Menschen sind (zwar) die Entwürfe des Herzens, aber von Jahve kommt die Antwort der Zunge“ (*16, 1*). Die mancherlei Pläne und Entwürfe, die aus dem Grunde der Menschenseele aufsteigen, sind menschlichen Ursprungs,

dass aber das, was vorerst nur wie in nebelhaften Umrissen im Geiste des Menschen vorhanden war, in klaren Worten eine auch für andere greifbare Verleiblichung gewinne, das ist nicht aus uns, sondern aus Gott (cf. 2 Kor. 3, 5: ἡ ἰσχυρότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ). Der Mensch hat in sich selbst nicht die absolut sichere Gewähr, dass das Gedankenbild seines Geistes auch genau in der Form wiedergegeben werde, wie es der Geist gedacht hat, Gott lenkt auch den Lauf der Zunge. Denn: „Alles hat Jahve gemacht nach seiner Absicht, auch den Frevler für den Tag des Unglücks“ (16, 4); zwar „sinnt des Menschen Verstand seinen Weg aus, aber Jahve richtet seinen Schritt“ (16, 9) und: „Viele Gedanken sind in eines Mannes Herz, aber der Ratsschluss Jahves, der bleibt bestehen“ (19, 21). Ob auch Menschengedanken Bestand gewinnen, hängt davon ab, ob Gott es sich gefallen lässt, sie in seinen Rat aufzunehmen. Mag der Mensch sich auch noch so sehr mühen, seine Pläne durchzusetzen, er wird mit eigener Kraft es nicht erjagen. „Gerüstet ist das Ross für den Tag des Streites, aber bei Jahve steht der Erfolg (21, 31). Ja bis in's Einzelste, glaubt der Weise, erstreckt sich die göttliche Leitung des Weltgeschehens: „In den Schoos wird geworfen das Loos, aber von Jahve kommt alle seine Entscheidung“ (16, 33); ähnlich wie 16, 9 bemerkt 20, 24: „Von Jahve sind des Mannes Schritte und der Mensch, wie sollte er verstehen seinen Weg?“ Gott allein übersieht Anfang, Mitte und Ende jener Kette, in welcher jedes Menschenleben ein Glied ausmacht, er allein weiss, welche Bedeutung der Einzelne gemäss seinen Fähigkeiten für das Ganze gewinnen kann, und weist ihm darum gerade die Thätigkeit zu, in welcher er dem göttlichen Weltplan am besten dienen kann.

Man sieht: Israels Weisen war schon vor Jahrtausenden die Erkenntnis des allmächtigen Geschichte wie Leben des Einzelnen durchwaltenden Gottes aufgegangen und sie

wussten, wie übel es mit jener vielgepriesenen Freiheit des Willens bestellt sei, die der Mensch, zu kurzsichtig, um die in Wahrheit alles Weltgeschehen bewegende Kraft zu erkennen, immer wieder für sich selbst in Anspruch nehmen möchte. Wie sich's in Wirklichkeit mit dieser vermeinten Freiheit verhält, sagt 21, 1: „Wasserströme ist eines Königs Herz in Jahves Hand, wohin es ihm immer gefällt, leitet er es.“ Eines Baches Wasser leitet der Landmann durch geringe Mittel bald hier, bald dort durch seine Fluren, wie es eben seinen Zwecken dienlich ist, ebenso ist's auch Jahve ein Geringes, selbst die Willensentscheidungen derjenigen nach seinem Willen zu lenken, welche als die Herren der Menschheit sich der grössten Unabhängigkeit zu erfreuen scheinen.

Der Glaube an Gottes allmächtige Leitung des Weltgeschehens zeigt sich ferner auch in allen jenen Stellen, welche die Art und Weise schildern, in welcher sich diese Leitung vollzieht. „Für die Frommen hat er glücklichen Erfolg in Verwahrung, Schild ist er denen, die in Unsträflichkeit wandeln (2, 7 f.). Jahve sorgt dafür, dass der Gerechte nicht Hunger leide, während er dem Wunsche des Bösen die Erfüllung versagt (10, 3). Von Jahve hängt es ab, ob einer mit irdischem Gut gesegnet wird, oder nicht (10, 22, cf. Ps. 127, 1—2). Sein Weg (d. h. nicht der, welchen er den Menschen vorschreibt, sondern den er selbst geht, seine Weltregierung) ist eine Feste für die Unschuld, aber Einsturz für die Übelthäter, indem nämlich Gott den Verlauf der Weltgeschichte so gestaltet, dass die Unschuldigen dabei vor Unheil bewahrt bleiben, während die Gottlosen von dem furchtbaren Räderwerk derselben erfasst und zermalmt werden (10, 29). „Der Gute erlangt Wohlgefallen von Jahve, aber den Mann der Ränke erklärt er als Frevler (12, 2), nämlich durch das Schicksal, das er über ihn hereinführt: „Das Haus der Stolzen reisst Jahve weg, aber die

Grenze der Witwe stellt er fest“ (15, 25). Wenn aber Gott an eines Mannes Wegen Wohlgefallen hat, so schafft er ihm selbst mit seinen Feinden Frieden (16, 7), indem diese nämlich durch die Erfolge, die Gott dem Manne seines Wohlgefallens gibt, überzeugt, dass das Recht auf seiner Seite sei, ihre Anfeindungen einstellen.

Schirmend hält Jahve sein Auge offen über Erkenntnis (abstr. pro concreto), während er der Treulosen Worte ausgleiten macht (22, 16). Kurz: Gott vergilt dem Menschen nach seinen Werken und einem Jeglichen nach seinem Thun (24, 12^b u. 25, 22^b).

Einen bedeutsamen Beweis für den Glauben an Gottes Allmacht würde auch 30, 4 f. darbieten, wenn hier wirklich Jahve als das hinter dem Fragewort sich bergende Subjekt genommen werden dürfte. Allein nach dem exegetischen Verständnis, welches wir hier für das richtige halten, ist dies nicht möglich.¹⁾

¹⁾ Da der Prolog der Agursprüche auch später noch einmal wird in Berücksichtigung gezogen werden müssen, so sei gestattet, unsere Auffassung von 30, 1–5 hier in Kürze zu skizzieren:

Nach dem Höchsten hat Agur gestrebt und mit höchster Kraftanspannung (cf. die nachdrückliche Versicherung לֹא יָדַעְתִּי לִשְׁמֵי שָׁמַיִם in v. 1) hat er sein Ziel zu erreichen gesucht. Allein der Erfolg blieb hinter der aufgewendeten Mühe weit zurück; das Resultat, welches er mit Dransetzung aller seiner Kraft (וְעָלַתִּי „und aufgerieben hab ich mich“, oder wem das Raphe der Masora und die Thatsache, dass sonst ein Niph. von יָדַעְתִּי im bibl. Sprachgebrauch nicht nachzuweisen ist, eine Scheu vor der Punktation dieser Form als eines impf. Niph. einflösst, der punktiere mit Mühl. Zöckl. und Del. יָדַעְתִּי; der Sinn bleibt der gleiche, nur würde die reflexive Bedeutung des Niph. u. E. sich besser in den Zusammenhang einfügen als das einfache Qal.) erreicht hat, ist ein geradezu armseliges zu nennen im Verhältnis zu dem, was er hatte erreichen wollen. „Nicht konnt' ich durch Lernen Weisheit gewinnen, Wissenschaft zu wissen des Allheiligen“, hören wir Agur v. 3 bekennen, daher er, der anfangs sich vermessen hatte, in den Himmel zu fliegen, nun in tiefster Depression des Gemütes erklärt, die Stumpfheit seines Geistes

Dagegen lässt die wenige Verse später (30, 7) folgende Bitte Agurs, dass Gott ihm einen wahrheitsliebenden Sinn

sei grösser, als es selbst bei der allgemein menschlichen Kurzsichtigkeit und Ohnmacht normal sei. Man glaubt Qoheleth reden zu hören, der auch schliesslich zu dem Resultate kommt, dass selbst das Streben nach Weisheit, das doch von allem Erdenstreben das höchste zu sein scheine, eben auch im Grunde keinen andern Namen verdiene als alles übrige Treiben der Menschen וְדַבַּרְתִּי בְלִבִּי שִׁשְׁמִיָּהּ הָבֵל (Qoh. 2, 15). Ein althebräischer Faust steht in Agur vor uns, der in bitterem Schmerze darüber, dass seine Schwingen sich zu schwach erwiesen, um ihn hinaufzutragen zu dem Unendlichen, das Geständnis ablegen muss:

„Da steh ich nun ich armer Thor
und bin so klug als wie zuvor;

— — — — —

sehe, dass wir Nichts wissen können,
das will nur schier das Herz verbrennen.“

Allein in seiner Niedergeschlagenheit gewährt ihm doch wieder der Gedanke, dass die Erfahrung, die er hat machen müssen, auch jeder Andere zu kosten bekomme, der Gleiches versuchen wollte, einen wenn auch nur schwachen Trost. „Wer ist aufgefahen gen Himmel und herabgestiegen“, so fragt er v. 4, „wer hat den Wind gefasst in seine Fäuste, wer das Wasser eingebunden in eine Hülle, wer aufgerichtet alle Enden der Erde, welches ist sein Name, welches der seines Sohnes, dass du ihn wissest?“ Wer ist, wie ich's zu thun gedachte, auf Geistesschwingen hinaufgefahen in Himmelshöhen, um beladen mit der kostbaren Beute göttlicher Erkenntnis wieder herabzusteigen zu seinen Brüdern, ein wahrer Heiland der Menschheit? Wem gelang es, einzudringen in die geheimnisvollen Tiefen der Naturzusammenhänge, dass er als freier Herr den Naturgewalten gebieten könnte, dass er der Winde Ströme mit greifender Faust regierte, des Himmels Wasser in Wolken bannte, dass seine Macht und Weisheit bestimmen könnte, wo festes Land aufhören, Meeresflut ihren Anfang nehmen sollte? So riesengross ist dies Streben, dass noch keinem gelang, es zu verwirklichen; es geht über Menschenkraft. Zwar einen Augenblick mag, wie gesagt, dem Denker, der mit Schrecken der unübersteiglichen Schranken seines Könnens sich bewusst geworden ist, der Gedanke trösten, dass ihm nur versagt blieb, was noch keinem zu Teil ward. Aber dabei kann der nach Befriedigung ringende Menschengeist unmöglich stehen bleiben. Wenn Menschenkraft nicht ausreicht, bis zu dem hinaufzudringen, der alles Lebens Quell, wie dann das Sehnen

und an irdischen Gütern ein bescheidenes Mittelmaß geben wolle, wiederum unzweifelhaft den festen Glauben des Betenden an eine Lenkung der menschlichen Geschicke durch einen allmächtigen, Gebete erhörenden Gott erkennen. Das Gleiche bezeugt 15, 29^b, wenn versichert wird, dass Gott die Gebete der Gerechten höre. Ferner spricht sich der Glaube an den allmächtigen Erhalter und Regierer der Welt in allen jenen Stellen aus, welche ihre Ermahnungen zum Gottvertrauen, zur Gottesfurcht, zum Rechtthun etc. durch den Hinweis auf die von Gott dafür zu erwartende Förde-

nach diesem unserem Urgrund stillen? Wenn des Menschen Geist nicht im Stande ist, die Naturmächte so weit unter sich zu zwingen, dass wenigstens sein Leben sicher ist vor ihren verderbenbringenden Wirkungen, wo dann Schutz finden vor den Gefahren, mit welchen sie uns bedrohen? Die Antwort auf diese Frage und damit den einzigen wirklich brauchbaren Trost bringt v. 5, indem der Mensch von sich selbst zu Gott gewiesen wird. „Jegliche Rede Eloahs ist durchläutert, Schild ist er denen, die auf ihn hoffen.“ So ist Agur in schwerem heissem Ringen schliesslich doch zum ersehnten Ziel gekommen, freilich auf ganz anderem Wege, als er anfänglich gedacht hatte. Der eigenen Ohnmacht innegeworden weiss er, dass durch eigene Kraft kein Mensch zu Gott kommen kann, und durch eine wenn auch schmerzliche Resignation auf eigene Weisheit hat er die wahre Weisheit gefunden in jenem lauterem Erkenntnisquell, der in Eloahs Offenbarungsworten fliesst. Aus ihm trinkend gewinnt er helle Augen, was vorhin Rätsel dünkte, zu durchschauen, alles Weltgeschehen wird nun verständlich, weil er den Leiter kennt, der hinter demselben steht. Auf Eloah trauend gewinnt er auch Sicherheit vor den das leibliche Leben umdrohenden Gefahren, welche er vorhin von sich aus trotz aller Mühe den in Natur und Geschichte waltenden Mächten nicht hatte abtrotzen können.

So gefasst erscheint der Prolog der Agursprüche als ein einheitlicher Gedankenzug, welcher in wenig Versen die ganze geistige Entwicklung veranschaulicht, welche der altsemitische Weise durchlaufen musste, bis er zu dem sicheren *ὅς μοι ποῦ στῶ* gelangte. Eben um dieser Einheitlichkeit willen dürfte sich diese Auffassung vielleicht vor der sonst üblichen Erklärung empfehlen, nach welcher man in v. 4 lediglich einen in die Form rhetorischer Frage gebrachten Lobpreis des allherrschenden Gottes zu sehen hätte.

rung auf allen Lebenswegen begründen. Nach 3, 5 f. macht Jahve die Pfade derer, die auf ihn vertrauen, gerade, d. h. er glättet alle Unebenheiten und Rauheiten auf ihrem Lebensweg; 3, 7 verheisst dem, der sich vom Bösen fernhält, blühende Gesundheit des Leibes, 3, 9 dem Dankbaren, der Jahve Ehrengabe darbringt von seiner Habe, reiche Segnung von der Tenne wie von der Kelter. Jahve behütet des Frommen Fuss vor Gefangenschaft (3, 26), die Furcht Jahves mehrt die Lebenstage, während die Gottlosen zur Scheol fahren müssen, bevor sie noch das Vollmaass menschlichen Lebensalters erreicht haben (9, 20. 27; 14, 27). Auch erzieht Gott die Menschen, wenn er's für nötig findet, durch scharfe Rüge (3, 11), straft gemeine Schadenfreude (17, 5), entlarvt und straft den Lügner (19, 5. 9; 30, 6) und beraubt als ein Streiter für das Recht der Unterdrückten die Unterdrücker des Lebens (22, 23). In alledem zeigt sich Gott als fort und fort lebendigen und allmächtigen, der alles Weltgeschehen nach seinem von Niemandem zu hindernden Willen herrlich hinausführt.

Neben dieser Selbsterweisung der göttlichen Allmacht, die bisher stets als eine natürlich vermittelte gedacht ist, war den Spruchdichtern jedoch eine spezielle göttliche Leitung des Weltgeschehens durch Offenbarung nicht unbekannt. Die Hauptbeweisstelle hiefür ist 29, 18: „Wenn הַיְיָ nicht vorhanden, wird ein Volk zügellos, wenn es aber הַיְיָ bewahrt, wohl ihm!“ Hier ist vor Allem nötig, über die Bedeutung von הַיְיָ und הַיְיָ in's Reine zu kommen. Was zunächst הַיְיָ anbelangt, so ist dessen Bedeutung, da das Wort sonst im Spruchbuch nicht vorkommt, aus dem Sprachgebrauch der andern altl. Schriften zu erheben. Dort (1. Sam. 3, 1; 1. Chron. 17, 15; Jes. 1, 1; Jer. 14, 14; Ez. 7, 13. 26; Ob. 1; Nah. 1, 1; Threnor. 2, 9; Dan. 1, 17; 8, 1; 9, 24) bezeichnet das Wort immer ein auf Grund direkter göttlicher Einwirkung dem Geiste der Männer Gottes gegenwärtig

gewordenes Bild, welches über Dinge, zu deren Erfassung der natürliche Intellekt des Menschen nicht hinreichen würde, Aufschluss gewährt. Auch durch Jer. 14, 14, wo die Enuntiationen der Lügenpropheten so genannt werden, kann obige Erklärung nicht als unzutreffend dargethan werden. Denn dort ist durchaus nicht die Meinung, dass die Verkündigung eines Falschpropheten auch als יִרְיָ anerkannt werde, sondern dieselbe wird nur deswegen so genannt, weil auch die Lügenpropheten mit dem Anspruch auftraten, ihr Wissen auf die gleiche übernatürliche Art empfangen zu haben, wie die wahren Propheten. Wieviel es aber mit dieser Behauptung in Wirklichkeit auf sich hatte, wird durch den Genetiv שֶׁקֶר zur Genüge gewürdigt. Die Lösung der Frage, in welcher Weise die prophetische Schauung dem menschlichen Geiste vermittelt wurde, ob durch die natürlichen Sinne oder durch rein innerliche geistige Anschauung, kommt für unsere Erörterung nicht in Betracht. (Ausführl. hierüber s. bes. bei König Offenbarbgr. II § 16 auch bei Öhler altl. Thlg.³ § 210 bes. Anm. 1.) Wichtig für den gegenwärtigen Zusammenhang ist nur, dass unter יִרְיָ im A. T. stets ein durch unmittelbare göttliche Wirkung ermöglichter Einblick in sonst der natürlichen Kenntniss des Menschen entzogene Dinge verstanden wird. Zweck dieser Offenbarungen ist jedesmal, dem Menschen Aufschluss zu geben über das, was im göttlichen Willen gelegen sei, damit er auf diese Weise in den Stand gesetzt werde, ein dem Willen Gottes entsprechendes Verhalten zu beobachten. Insofern ist jede Offenbarung zugleich eine יִרְיָ, eine Belehrung oder Unterweisung und in diesem allgemeinen Sinn, nicht in dem speziellen von Gesetz glauben wir auch den letzteren Ausdruck an unserer Stelle fassen zu sollen. Daher der Sinn von 29, 18 dahin zu erläutern ist, dass jedes Volk, welches sein Thun von dem durch Offenbarung kund gewordenen Gotteswillen normiert sein lässt, glücklich zu preisen ist,

während ein Volk, welchem dieser religiöse Halt fehlt, durch diesen Mangel der Zügellosigkeit und damit dem Verderben anheimfällt. Wer in so klarer und energischer Weise die Gewährung von Offenbarungen seitens Gottes und deren Befolgung seitens der Menschen als *conditio sine qua non* für das Glück eines Volkes hinstellen konnte, dem musste auch die Wirklichkeit solcher Offenbarung unumstösslich feststehen und sein Gott ist mächtig nicht bloss in der Natur, sondern auch im menschlichen Geistesleben, und wirkend nicht bloss durch die Naturgesetze, sondern auch durch direkte, ohne jedwede natürliche Vermittlung sich kundgebende Offenbarung. Dass aber dieser Glaube sich in einer Sammlung findet, deren Abschluss nach ihrer eigenen durchaus vertrauenswürdigen Angabe (25, 1) nicht viel später als 700 v. Chr. erfolgt sein kann, deren Vorlagen aber nach derselben Angabe zum Teil bis in die Zeiten des ungeteilten Reiches zurückreichen, erhöht die Bedeutung unserer Stelle, indem darin der Beweis liegt, dass bereits die älteste Chokma in Übereinstimmung mit dem gleichzeitigen historischen und prophetischen Schrifttum Israels Jahve als Offenbarungsgott gekannt hat. Wie man angesichts dieser Thatsache noch von einem feindlichen Gegensatz zwischen Propheten und Chakamim hat reden mögen, scheint schwer verständlich.

Weiter hat hier der Spruch Agurs 30, 5 f. seine Würdigung zu finden. „Jegliche Rede Eloahs ist durchläutert, Schild ist er denen, die auf ihn trauen; thue Nichts hinzu zu seinen Worten, dass er dich nicht überführe und du als Lügner dastehest.“ Der Zusammenhang, dem diese Worte zum Abschluss dienen, wurde schon vorhin in der Anm. zu p. 24 ff. besprochen. Es ist die Resignation auf eigenwilliges Erkenntnisstreben aus bloss eigener menschlicher Kraft, welche hier ihren Ausdruck gefunden hat. Nach langem vergeblichen Mühen hat Agur endlich den rechten Quell

der Erkenntnis gefunden, indem er jedes Wort Eloahs als durchläutert erkannt hat. Hier in Eloahs Wort wird die rechte Antwort gegeben auf die Fragen, bei deren Lösung Agur seine Kräfte fast aufgerieben hat, hier ist vollkommene Lauterkeit schon deswegen, weil Eloah selbst für die Reinerhaltung seines Wortes sorgt, indem er denjenigen, der es wagen wollte, aus seinem Eigenen etwas hinzuzuthun, als Lügner entlarvt. Nur dasjenige Weisheitsstreben wird also wirklich zum Ziele führen, welches aus dem lauteren Eloahwort seine Erkenntnisse zu schöpfen bereit ist. Aber wenn nun dem göttlichen Offenbarungswort eine derartig hervorragende Bedeutung eingeräumt wird, so fragt sich, wo der Dichter unserer Stelle dasselbe gesucht habe. Allerdings nennt Agur die Gottesoffenbarung, auf welche er sich vor allem Anderen verlassen will, einfach „Worte Eloahs“; er gebraucht damit einen allen semitischen Völkerschaften gemeinsamen Gottesnamen, allein die wenige Verse darnach (30, 9) folgende Anwendung des Jahvenamens zeigt, dass der hauranitische Weise seinen Eloah als denselben Gott kennt, der sich in Israel als Jahve in sonderlicher Weise geoffenbart hat. Die in Israel hervorgetretene Gottesoffenbarung ist es also gewesen, in welcher Agur den ganz durchläuterten Quell der Erkenntnis fand. Aber welchen Umfang hatte nun diese wieder? Del. hat die Thatsache, dass 30, 5 f. ein aus Ps. 18, 31 (2 Sam. 22, 31 u. Ps. 12, 7) und Deut. 4, 2 (13, 1b) zusammengesetztes Citat ist, zu dem Schlusse benutzt, dass Agur „die an Israel ergangene und grundlegend im Buche der Thora niedergelegte Selbstbezeugung Gottes meine. Der erste Teil dieser Behauptung ist jedenfalls richtig, mit der Beschränkung auf die Thora können wir uns jedoch nicht einverstanden erklären. Der Umstand, dass Agur Stellen der heil. Litteratur Israels citiert, beweist nur, dass er dieselbe gekannt hat. Dagegen über den grösseren oder geringeren Umfang seiner Kennt-

nis ist daraus Nichts zu ersehen. Es wird überhaupt nicht ratsam sein, die *אמרת אלהים* von einem ein für allemal feststehenden Schriftganzen zu verstehen, da wir gänzlich ausser Stande sind, zu wissen, inwieweit die bis dahin an Israel ergangenen Gottesoffenbarungen bereits zu Agurs Zeit zu einem allgemein als Gotteswort anerkannten Sammelwerk kodifiziert waren. Unseres Erachtens umfasst der Ausdruck *אמרת אלהים* jegliches Gesetzes- und Prophetenwort, das Agur als solches kannte, gleichviel, ob dasselbe in endgültiger Kodifizierung oder überhaupt in Schrift verfasst bereits vorlag, oder nicht. Indem nun von dieser Offenbarung durch das Prädikat *צדקה* versichert wird, dass sie der reinste Quell sei, aus welchem jeder wahre Weisheitsjünger schöpfen müsse, wird thatsächlich dem göttlichen Offenbarungswort die höchste Normativität zuerkannt. Hieraus, wie aus 29,18 folgt, was oben behauptet wurde, dass die Spruchdichter dessen gewiss waren, dass Gottes allmächtige Leitung und Regierung seiner ganzen Welt durch direkte Offenbarung seiner göttlichen Willensmeinung nicht weniger, als durch die *causae secundae* der Naturordnung sich vollziehe.

Zusatz: Wenn hier gefragt wird, wie bei diesen Vorstellungen von der den ganzen Weltlauf bis ins Einzelne überwaltenden, den göttlichen Willen selbst durch ausserordentliche Kundgebungen zur Geltung bringenden Allmacht Gottes noch Raum für die Freiheit und sittliche Verantwortlichkeit des Menschen bleibe, so ist zu erwidern, dass diese Frage am unrichtigen Platz gestellt ist. Denn wenn auch unsere Absicht ist, die Weltanschauung der Spruchweisen in ihren inneren Zusammenhängen darzustellen, so kann dies natürlich nur insoweit geschehen, als aus Prov. selbst ersichtlich wird, in welcher Weise sich die religiösen und sittlichen Gedanken der Spruchdichter mit einander verbanden, oder aus einander abfolgten. Wo aber unser Buch selbst die Verbindungsglieder zwischen den verschie-

denen Vorstellungskreisen nicht an die Hand gibt, werden auch wir auf Harmonisierung wirklicher oder scheinbarer Widersprüche verzichten müssen; denn andernfalls würde sofort gegen unsere Untersuchung der Vorwurf Berechtigung gewinnen, dass dieselbe infolge von Eintragung späterer etwa christlicher Dogmatik angehöriger Gedankenverknüpfungen von den Gedanken der Spruchdichter mehr gebe, als wir nach dem in Prov. erhaltenen Materialfüglich wissen können. Wir glauben daher uns lediglich auf Schilderung des thatsächlich Gegebenen beschränken zu sollen. Thatsache ist nun erstens, dass die Spruchdichter überzeugt davon waren, dass alles irdische Geschehen, aller Menschen Schritte, Handlungen, Worte ja Gedanken in Jahves Hand seien; Thatsache ist aber auch auf der andern Seite, dass für sie trotz dieser die Freiheit des Menschen scheinbar aufhebenden Betonung der allmächtigen Weltregierung Gottes die sittliche Verantwortlichkeit eines jeden Menschen für sein Thun keinem Zweifel unterlag. Wie sie nun diese Gegensätze in ihrem Denken vermittelten und ob sie überhaupt das Bedürfnis einer derartigen Vermittlung empfanden, darüber enthält, soviel wir sehen konnten, das Spruchbuch keine Andeutungen; darum hat die Erörterung über diese Frage auch in unserer Abhandlung keine Stelle. Wer aber für sein eigenes Denken diese Schwierigkeit gelöst haben möchte, dem wird eine Anfrage bei der Dogmatik zu erwünschtem Aufschluss verhelfen.

§ 6.

Gott die absolute Kraft wird des Näheren erkannt als absolute Intelligenz.

Der vorige Paragraph hat uns den Jahve der Spruchdichter gezeigt als den sein selbst und alles ausser ihm Seienden schlechthin Mächtigen. So erschien Gott als die

in einer Persönlichkeit konzentrierte absolute Kraft. Ist er aber Persönlichkeit, so ist damit auch die ihm eignende Kraft als intelligente Kraft bestimmt, sofern es zum Wesen der Persönlichkeit gehört, ihrer selbst bewusst zu sein. Ob die Spruchdichter diese Erkenntnis auf dem Wege logischer Schlussfolgerung gewonnen haben, ist zu bezweifeln. Sie waren keine Philosophen. Aber vorhanden ist diese Erkenntnis Gottes als des absolut Intelligenten bei ihnen, und dies gerade ist der neue Zug, der durch die Arbeit der Chakamim dem bisherigen Jahvebilde hinzugefügt worden ist. Das Erste, was naturgemäss dem religiösen Subjekt bezüglich der Gottheit zum Bewusstsein kommt, wird immer und überall eine aus dem Abhängigkeitsgefühl entspringende Ahnung von der Macht Gottes sein. Denn die Wirkungen dieser letzteren fallen am stärksten in's Auge und machen z. B. als Naturerscheinungen den am leichtesten aufzufassenden Eindruck. Demgemäss hat sich auch Gott den Vätern Israels zuerst als El-schaddaj offenbart (Ex. 6, 3). Im Spruchbuch hingegen zeigt sich das religiöse Denken Israels bereits so weit vertieft, dass nicht mehr die Allmacht, sondern die Weisheit im Vordergrund der Gottesvorstellung steht. Darin wird von den Spruchdichtern das hauptsächlichste Charakteristikum Jahves gefunden, dass er aller Weisheit Quell und Ursprung ist. In dieser seiner absoluten Intelligenz erscheinen dann alle übrigen Eigenschaften als in ihrem Grunde mitgesetzt. Wie die hebr. Chakamim bezüglich des Menschen bereits lange vor Sokrates den Gedanken ausgesprochen haben, dass alles Können sich auf Wissen gründe („Ein weiser Mann steht da in Stärke und ein Mann von Wissen erweist sich auch als kräftig“ 24, 5) so war ihnen dies auch bezüglich Gottes selbst zur Gewissheit geworden. Alle Werke Jahves, Schöpfung und Erhaltung, Leitung und Regierung, sie alle sind Ausfluss seiner Weisheit. Dass diese ganze Betrachtungsweise im genauesten

Zusammenhang steht mit der zentralen Stellung, welche dem Chokmabegriff überhaupt in der ganzen Gedankenwelt der Spruchdichter zugewiesen wird, ist ja an sich klar, wie aber Gottesbegriff und Chokmabegriff sich im Einzelnen gegeneinander abgrenzen, dies kann in einer, wie wir hoffen, befriedigenden Weise erst durch die Untersuchung des Chokmabegriffes selbst ins Licht gesetzt werden. Hier müssen wir uns einstweilen damit begnügen, durch eine Auswahl von Stellen den Beweis dafür zu liefern, dass die Spruchdichter ihren Gott wirklich als den absolut Intelligenten gedacht haben, und zwar soll dies in der Weise geschehen, dass, wenn auch, um der späteren Untersuchung nicht vorzugreifen, in aller Kürze, am Schlusse unseres Paragraphen die beiden Hauptstellen zur Verwertung gelangen, in welchen unseres Erachtens das eben in thesi dargelegte Verhältnis zwischen Gottes Macht und Gottes Weisheit mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit sich widerspiegelt.

„Jahve gibt Weisheit“, so hören wir c. 2, 6, „aus seinem Munde kommt Erkenntnis und Einsicht.“ Geben kann nur, wer selbst besitzt, belehren nur, wer selbst ein Wissender ist. Daher auch Jahve, der Spender der Weisheit, selbst weise sein muss. Und zwar darf diese Weisheit Gottes nicht bloss, wie dies von praktischen Theologen häufig geschieht, erklärt werden als die Fähigkeit zur Erreichung seiner Zwecke die besten Mittel zu finden, sondern aus dem folgenden *יָדַעַת יְהוָה בִּינָה* ist ersichtlich, dass der Spruchdichter die Weisheit überhaupt als die Kraft denkt, alle Objekte des Erkennens geistig so vollkommen zu durchdringen, dass das Bild, welches in dem Geiste des erkennenden Subjekts von denselben vorhanden ist, genau übereinstimmt mit ihrem Wesen.

Objekt dieser geistigen Durchdringung ist für Jahve schlechthin Alles ohne Ausnahme. „Vor Jahves Augen sind Mannes Wege und alle seine Geleise bahnet er“ (5, 21).

Jede Situation also, in welcher der Mensch sich in jedem Augenblick befindet, jede Lebensbethätigung, die er vornimmt, ist dem göttlichen Geiste unmittelbar gegenwärtig; seine Augen sind beobachtend Gute und Böse allerorten (15, 3). Selbst die geheimen Tiefen des Herzens, die der Mensch so wohl bedeckt meint, dass kein Auge dahin dringt, sind Gotte offenbar (15, 11^b). Ja Gott kennt des Menschen Herz besser als dieser selbst, er sieht die Regungen, deren sich der Mensch selbst noch nicht klar bewusst ist, kennt den Grund, aus dem sie aufsteigen, weiss das Ziel, zu dem sie hinstreben. Des Menschen eigenes Urteil kommt gegenüber dem göttlichen gar nicht in Betracht. Ob sein Weg von ihm selbst für rein gehalten wird, schlägt höchstens etwas für seinen eigenen Seelenfrieden, allein ob und inwieweit er thatsächlich rein sei, kann nicht von einem durch die eigene Subjektivität gebundenen Urteil entschieden werden, sondern nur von Gottes absoluter Intelligenz, welcher die Dinge in ihrer wahren Gestalt gegenwärtig sind. Jahve ist's, der die Geister wägt und die Herzen prüft, wie der Schmelzofen das Edelmetall (16, 2; 21, 2; 24, 12; cf. dazu Jer. 17, 10). Scheol und Abaddon (Verderbensschlund) sind vor Jahve (15, 11^a). Also selbst das, was mit so dunklem Schleier verhüllt ist, dass kein kreatürliches Geistesauge denselben durchdringen kann, ist für Jahve Gegenstand klarster Erkenntnis (cf. auch Ps. 139, 8). Solchem Wissen gegenüber erscheint alles Menschenwissen als pure Ignoranz, aller kluge Rat als armselige Stümperei. „Es gibt keine Weisheit, gibt keine Einsicht, gibt keinen Rat gegenüber Jahve (21, 30). Wir fassen nämlich לִנְגָד nicht im Sinne von לִפְנֵי oder בְּעֵינֵי, so dass damit das Urteil, welches Gott über alle menschliche Weisheit hat, ausgesprochen sein sollte, sondern im eigentlichsten Sinne des Wortes als Ausdruck komparativer Gegenüberstellung, ohne doch darin wie Now. thut, einen feindlichen Gegensatz finden zu wollen. Nicht

dies soll gesagt werden, dass eine mit Gott sich in Widerspruch setzende Weisheit diesen Namen nicht verdiene (das war eine dem altl. Frommen viel selbstverständlichere Wahrheit als unserer Zeit, in welcher Geistesströmungen sich bereits für die herrschenden halten, für welche der Gottesgedanke zu den abgethanen Dingen gehört, bedurfte daher auch keiner so nachdrücklichen Versicherung, wie sie nach Now. Auslegung hier vorhanden wäre), sondern dies ist die Meinung unserer Stelle, dass jede Erkenntnis der Kreatur, sobald man sie mit der absoluten Erkenntnis Gottes vergleiche, so geringfügig erscheine, dass man sich scheuen müsse, sie mit demselben Namen zu nennen, mit welchem Gottes so himmelhoch über sie erhabenes Erkennen bezeichnet wird. Die Stelle zeigt, ein wie lebendiges Bewusstsein die Spruchdichter hatten von der ungeheueren Kluft, die zwischen irdischer Beschränktheit und Gottes allumfassender, alldurchdringender Intelligenz vorhanden ist. Es offenbart sich hier derselbe demütige Verzicht auf den Anspruch eigener Weisheit, in welchem Hiob durch Jahves Rede aus der Sturmwolke von seiner eigenen Kleinheit überzeugt antwortet: „Ich lege meine Hand auf meinen Mund, einmal hab ich geredet und kann nicht antworten und will's zum zweitenmal nicht wieder thun (Hiob 40, 4^b f.). Eben diese unendliche Erhabenheit der göttlichen Erkenntnis gegenüber der menschlichen ist Gottes Ehre (25, 2^a), sofern der Mensch sie erschauend sich erst der Geringfügigkeit seiner eigenen Erkenntnis recht bewusst wird, daher die Hand auf den Mund legt und Gott allein die Ehre gibt, die ihm gebührt.

Dies der Aufschluss, welchen uns die Spruchdichter über Gottes Wissen geben. Dass sie ihren Gott als Intelligenzen dachten, ist damit gewiss, ebenso, dass sie sich von irgend welchen Schranken, die dem göttlichen Wissen gezogen sein könnten, keine Vorstellung machen konnten und wollten. Nun noch einige Worte über die im Eingang des

Paragraphen gestreifte Frage, ob in der Anschauung der Spruchdichter Gottes Allmachtserweisung bedingt sei durch Gottes Intelligenz. Die Entscheidung hierüber ist in den beiden, schon oben angezogenen Stellen 3, 19 f. u. 8, 22 ff. gegeben. Nach dem ganzen von 3, 13—20 reichenden Zusammenhang ist die Weisheit zu preisen nicht nur als Vermittlerin und Spenderin aller irdischen Glückseligkeit, sondern als das Medium, durch welches der ganze Weltorganismus überhaupt geworden ist. Die Gründung der Erde, die Ordnung der brausenden chaotischen Urgewässer und all die Naturgesetze, durch welche die Welt besteht, Gottes Weisheit hat sie gewirkt und gesetzt. Nicht also Gottes Allmacht fällt den Spruchdichtern bei Betrachtung der geschaffenen Welt zuerst in's Auge, sondern Gottes Weisheit. Gottes Macht würde nicht sein, was sie ist, wenn Gott nicht der absolut Intelligente wäre. Gott konnte das Wunderwerk der Schöpfung in's Leben treten lassen, weil seine absolute Kraft zugleich intelligente Kraft, ja absolute Intelligenz ist.

Auf das Gleiche führt das Selbstzeugnis der Weisheit in 8, 22 ff.: „Jahve hat mich hervorgebracht¹⁾ als Erstling

¹⁾ Das Recht für הֵרָאָה an unserer Stelle die Bedeutung hervorbringen, schaffen, zu empfehlen, leiten wir aus der Übers. der LXX: $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\tau\iota\sigma\acute{\epsilon} \mu\epsilon$ sowie aus Sir. 1, 4. 9: 24, 8 f. ab, welche letztere Stellen offenbar die Auffassung, welche der Siracide von unserer Stelle hatte, reflektieren. Stets braucht der Siracide das Verbum $\kappa\tau\iota\zeta\epsilon\iota\nu$, wenn er von der erstmaligen Erscheinung der Weisheit redet. Die späteren Übersetzungen (Aquil., Symm., Theod. und Graec. Venet.) bieten allerdings die Bedeutung erwerben. Allein wenn von einer Erwerbung der Weisheit geredet wäre, so führte das auf die Annahme, dass der Spruchdichter der Meinung gewesen sei, es habe eine Zeit gegeben, in welcher die Weisheit ausser Gott und unabhängig von ihm vorhanden war. Ein solcher Gedanke aber würde zu einem Dualismus führen, der mit Israels strengem Monotheismus in grellem Widerspruch stünde. Dass auch Hieron. possedit für gut befunden hat, dürfte durch die Erinnerung an die arianischen Kämpfe veranlasst gewesen sein, in welchen bekanntlich

seines Weges, als vorderstes seiner Werke aus Urzeit etc.“ Auch hierin erscheint die Weisheit als erste Selbstäußerung des göttlichen Wesens; sie ist das erste „Werk“ Gottes, aus welchem ein Schluss auf die Beschaffenheit desjenigen zu ziehen ist, der sie gewirkt hat. Ist sie aber das erste der göttlichen Werke, so ist sie auch die Basis aller anderen. Besonders deutlich kommt dieser Gedanke zum Ausdruck durch die Behauptung der Weisheit in 8, 30, dass sie Gott als Werkmeisterin bei der Weltschöpfung gedient habe. Damit ist ihr die Stelle eines die Ideen Gottes zum Vollzuge bringenden Organes zugewiesen und auf einfache Prosa reduziert heisst diese Bildrede, dass alle jene Akte Gottes, durch welche die Welt geworden ist, vom Spruchdichter gedacht werden als solche, welche von Gott vollzogen wurden vermöge der ihm einwohnenden absoluten Intelligenz.

So wird denn der Gott, der erst als absolute Kraft erschien, des weiteren erkannt als intelligente Kraft, welche eben, weil der Geist es ist, der allem ohne ihn toten materiellen Sein Leben gibt, jegliche Machtvollkommenheit über das materielle Sein in sich trägt. Nicht Personifikation einer blind waltenden Naturmacht, kein finsterer Moloch, kein Sturm- und Gewittergott, kein wehender Wuotan,¹⁾ wie Wellh. jüngst gemeint hat, ist dieser Jahve.

unsere Stelle von beiden Parteien als Beweismittel für das Recht ihrer Auffassung von der Würde Christi benützt wurde. Aus allen diesen Gründen dürfte billigerweise dem *ἐκτίσε* der LXX und des Siraciden der Vorzug zu geben sein.

¹⁾ Allerdings hat Wuotan mit Jahve dies gemein, dass auch seine hervorragendste Eigenschaft die Weisheit ist. Allein der vielwissende Ase, der sich in Weisheitsturnieren mit Jötunen misst, ja der sein Auge gibt um einen Trunk aus Mimirs Weisheitsbrunnen und doch immer ruhelos die Welt durchwandert, um neue Weisheit zuzulernen (cf. Ält. Edda Wölusp. 21 f. Wegtamskwida 4—15; Wafthrudnismal ganz) ist doch nur ein Abbild der suchenden, nach Wahrheit, nach ewiger Erkenntnis

Wohl bedient er sich der Naturgewalten in mannigfachster Weise als der Hülle, hinter welcher er sich dem den vollen Anblick seiner Herrlichkeit nicht ertragenden Menschen offenbart (z. B. Ex. 3, 2; 19, 18; 1. Reg. 18, 11 f.), aber sie gehören nicht zu seinem Wesen, wohl stehen sie zu seinen Diensten, um seinen Willen zu vollziehen (Ps. 148, 8), wohl waltet er in ihnen, aber er geht nicht darinnen auf, sondern er bleibt allewege der sein selbst und darum auch der ganzen Welt als einer aus seinem Selbstbewusstsein hervorgebrachten bewusste und eben darum alles Sein in absoluter Intelligenz durchdringende Gott. Geisteszüge also trägt das Gottesbild an sich, welches uns aus den beiden zuletzt besprochenen Stellen entgenschaut, mit Geistes-
 augen beherrscht Jahve Alles, was in seinem Geiste ur-
 ständend auch durch seinen Geist körperliche Gestalt ge-
 wann, und eine Religion des Geistes musste daher die
 Religion Israels in dem Maasse werden, in welchem dieses
 geistige Gottesbild in den Vordergrund seines religiösen
 Bewusstseins trat.

§ 7.

**Gott der absolut Intelligente ist zugleich die Wirk-
 lichkeit aller sittlichen Vollkommenheit.**

1. Jahves Heiligkeit. Auf Grund seines Namens und seiner Wirkungen wurde der Gott der Spruchdichter bisher erkannt als eine ihr eigenes wie alles andere Sein nach ihrem Willen bestimmende intelligente Kraft. Hängt somit von Gottes Willen alles Geschehen ab, so reiht sich hier naturgemäss die Frage an, wie dieser Wille beschaffen sei und was er beziele. Die Antwort darauf liegt in der Thatsache, dass die Spruchdichter ihren Jahve als den

sich sehnen den germanischen Volksseele. Den ruhelosen, forschenden, grübelnden (Wölusp. 21) Asen „überhaupt viel Ähnlichkeit“ mit Jahve dem Quell aller Weisheit zuzuschreiben, ist ein barocker Einfall.

Heiligen erkannt haben. Die Hauptbelege hierfür sind folgende: c. 9, 10 wird als Grundsatz aufgestellt: „Anfang der Weisheit ist die Furcht Jahves, und den Inbegriff der Heiligkeit erkennen ist Verstand“. Dass קדשים Bezeichnung Jahves sei, lehrt der Parallelismus beider Versglieder. Gleichermassen nennt Agur in seiner Klage über die bisherige Vergeblichkeit seines Erkenntnisstrebens Gott den Inbegriff der Heiligkeit. Auch hier kann קדשים nur von Jahve und nicht, wie die Alten meinten, von den Frommen verstanden werden. Die Berücksichtigung von Jos. 24, 9; Hos. 12, 1; Dan. 7, 18 macht das zur Gewissheit. Die Form ist ein sog. Intensivplural, welcher den in der Singularform gegebenen Begriff sublimiert (cf. auch Ges.-Kautzsch²⁵ § 124, 1c).

Aber was besagt nun dieser Begriff selbst? Es kann uns bei den engen Grenzen, die unserer Abhandlung gesteckt sind, nicht in den Sinn kommen, uns hier mit den vielen zum Teil weitauseinander gehenden Erklärungen des Heiligkeitsbegriffes auseinanderzusetzen. Es mag genügen, die eigene Meinung in Kürze vorzutragen. Wir glauben mit Baudissin (d. Begr. d. Heiligk. im A. T. Stud. II, 5 ff.), dass von verschiedenen Entwicklungsphasen, welche der Begriff der Heiligkeit im A. T. durchlaufen haben soll (so Ritschl) nicht geredet werden dürfe, dass derselbe vielmehr bei allen altl. Schriftstellern, welche Gott als den Heiligen bezeichnen (zuerst Ex. 15, 11; allgemein bräuchlich wird die Benennung „der Heilige Israels“ erst durch Jesaja; cf. Jes. 1, 4; 5, 19. 24; 6, 3; 10, 20; 17, 7; 30, 11 f.; 31, 1) im wesentlichen der gleiche sei, doch so, dass je nach dem Zusammenhang bald die eine bald die andere Seite desselben in besonders intensive Beleuchtung gerückt wird. Der Inhalt des Begriffes selbst wird unseres Erachtens am besten durch Zurückgehen auf die Wortbedeutung gewonnen. Die früher von Öhler (altl. Thlg. 1. Aufl.) verteidigte Meinung, dass

קָדוֹשׁ mit קָדַשׁ enituit zusammenhänge, ist in der von seinem Sohne bearbeiteten 3. Aufl. selbst zurückgestellt worden. Gegenwärtig ist die Ableitung von $\sqrt{\text{קד}} = \text{abschneiden}$, absondern ziemlich allgemein angenommen. Demnach wäre קָדוֹשׁ das von der Masse des Gewöhnlichen, Alltäglichen sich Abhebende, speziell das für religiöse Zwecke dem gemeinen Gebrauch Entnommene, auf Gott Bezogene. Heilig ist Alles, dessen Existenz in Gott ihr Ziel hat, welcher Satz auf Gott angewendet ergibt, dass die biblischen Schriftsteller, indem sie Jahve den Heiligen nennen, ihn als den für sich selbst Seienden charakterisieren wollen. Ein harter egoistischer Gottesbegriff scheint hiermit gebildet, und doch ist in Wahrheit das gerade Gegenteil der Fall. Denn eben in dieser Zwecksetzung für sich selbst erweist sich Gottes höchste Liebe gegen seine Kreatur, da für diese schon gemäss ihrer Herkunft aus Gott, also gemäss ihrer ganzen Naturanlage das höchste Glück und vollkommenste Selbstbefriedigung nur erreichbar ist durch die Gemeinschaft mit Gott. So gefasst enthält das Prädikat der Heiligkeit die Antwort auf die bisher noch unerledigt gebliebene Frage nach der Richtung und dem Ziel, welche der in absolut intelligenter Kraft Alles überwaltende Gott bei seinem Thun im Auge habe. Er selbst, Jahve ist das Ziel dieser ganzen Selbstbethätigung und dass Gott sein ganzes Sein und alle Erschliessung desselben im kreatürlichen Leben nur setzt, damit es für ihn sei, darin besteht seine Heiligkeit. Um deswillen aber, weil seine ursprüngliche Intention dahin geht, dass Alles, Alles ohne Ausnahme seines Daseins Zweck in ihm habe, also seinem Dienste sich weihe, darum nennen ihn die Spruchdichter קִדְשִׁים den Inbegriff alles Heiligen, gewissermassen die personifizierte Setzung für den Dienst Gottes.

Indem nun Gott diese Setzung für seinen Dienst auch thatsächlich zu realisieren sucht, ergibt sich von selbst eine

feindliche Stellung Gottes zu Allem, was dieser Setzung für ihn widerstrebt, eine freundliche dagegen zu allen denjenigen, welche dieselbe bereitwillig in ihren eigenen Willen aufnehmen.

In dieser Bezogenheit zum kreatürlichen Sein tritt uns die Heiligkeit Gottes in all' den zahlreichen Stellen entgegen, in welchen Jahve als Feind des Bösen und als Helfer und Beschützer des Guten erscheint. Gemäss seiner Heiligkeit hasst Gott Alles, was sich mit der Setzung alles Existierenden für ihn nicht verträgt. Als erstes unter den 7 Stücken, die er hasst werden 6, 16—19 „hohe Augen“ genannt, weil Hochmut, der das Ziel des eigenen Lebens nur in sich selbst findet, stets der stärkste Hinderungsgrund ist, um die Bestimmung alles kreatürlichen Seins für Gott zu erkennen. Sünden aller Art folgen, die sämtlich ihren Grund in einem mit der Selbsthingabe an Jahve unvereinbaren Egoismus haben. Weil des Bösen ganzes Leben nichts anderes ist, als eine fortgesetzte Verachtung Gottes, darum liegt Jahves Fluch auf seinem Hause (3, 33), Greuel Jahves ist der Verbogene (3, 32) und die Menschen mit verkehrtem Herzen (11, 20), die trotzig nicht Gottes, sondern ihre eigenen Wege gehen wollen. Selbst die Ehrungen, welche die Gottlosen ihm darbringen, verabscheut Jahve, weil ihr Wandel diese scheinbare Hingabe an Gott Lügen straft (15, 8). Kurz, alle Wege des Frevlers, d. h. Alles, was er thut (15, 9), ja selbst, was er denkt (15, 26^a) ist Gegenstand des Abscheus für Jahve, weil es nicht in und für Gott gedacht und gethan ist, also seiner Heiligkeit widerstrebt. Darum sorgt auch Jahve dafür, dass der Böse keine Zukunft hat, d. h. dass ihm eine wirkliche Befriedigung, ein volles, wahres Glücksgefühl versagt bleibt; Einsturz ist Jahves Weg für die Übelthäter und ihre Leuchte erlischt mitten in der Finsternis (10, 29^b und 24, 20).

Wie den Gottlosen als schrecklicher Feind, so erweist

er sich denen, die in der Befolgung seines Willens ihre Freude finden, als treuer väterlicher Freund, auf den sie sich in aller Not verlassen können (2, 7 f.). Seine Ratsversammlung ist bei den Frommen, er betrachtet sie als seine vertrauten Freunde, denen er einen Einblick gestattet in seinen heiligen Rat und Willen (3, 32^b), den Unschuldigen ist Jahves Weg eine feste Burg, darein sie fliehen mögen (10, 29^a), und sein Wohlgefallen hat er an denen, die in Unsträflichkeit wandeln (11, 20; 12, 2).

Doch es mag mit dieser kleinen Auswahl von Stellen genug sein; die ganze Menge von Belegen, die nachher zur Illustration der Vorstellungen von Gottes Gerechtigkeit dienen wird, ist zugleich ein Beweis für Gottes Heiligkeit, denn Gottes Gerechtigkeit ist eben nichts Anderes als die Durchsetzung seiner Heiligkeit in allem Weltgeschehen.

Dass nun der Gott, der in seiner ganzen Weltregierung sich stets als Feind des Bösen und Beschützer des Guten zeigt, selbst der vollkommen Gute sein müsse, liegt auf der Hand. Denn aus dem Verhalten Gottes gegenüber der Welt, wie die Spruchweisen es schildern, geht zur Evidenz hervor, dass Gottes Wille darauf gerichtet ist, dem Sittlich-guten in der Welt zur Herrschaft zu verhelfen. Gemäss seiner Heiligkeit, welche, wie oben auseinandergesetzt wurde, darin besteht, dass er Alles für Gott setzt, will er die ganze Welt für sich. Nun ist unwidersprechlich, dass jeder, der etwas für sich will, dies sein Eigentum in Übereinstimmung gebracht wissen will mit seinem eigenen Sinne und mit seinen eigenen Zwecken. Daraus ergibt sich logischerweise der Schluss, dass Gott, der die Welt als sittlich-gute für sich will, eben um deswillen auch selbst als die Wirklichkeit jeder sittlichen Gutheit gedacht werden müsse. Ist er aber das, so ist er auch zugleich die oberste Norm alles Guten.

Auch hier nur einige Stellen, aus welchen ersehen

werden mag, dass die Spruchweisen ihren Gott sich gar nicht anders denken konnten, denn als den Inbegriff vollkommenster sittlicher Gutheit. „Fürchte den Herrn und weiche vom Bösen“ mahnt 3,7^b der Weise seinen Schüler. Wenn man aus Gottesfurcht vom Bösen lassen soll, so ist die offenbare Voraussetzung, dass Gott ein Feind des Bösen sei. 8,13^a definiert die Gottesfurcht geradezu als Hass gegen das Böse. Wenn schon diejenigen, die Gott fürchten das Böse hassen, wie vielmehr wird Gott selbst aller Bosheit intensivster Hasser sein. Wirklicher Hass gegen das Böse erfüllt nur den, dessen eigenste Natur das Gute ist. Und wenn 29,18 die auf dem Wege prophetischer Schauung an die Menschen gelangenden Willenskundgebungen als das beste Mittel hingestellt werden, um ein Volk vor sittlicher Verwilderung zu bewahren, so können auch diese Kundgebungen selbst nur sittlich-gute sein, womit auch die sittliche Qualität desjenigen wiederum gegeben ist, von dem sie ausgehen.

Und wie die Wirklichkeit und weil die Wirklichkeit, so ist Jahve auch die Norm alles Guten. Dass unter den Menschen niemals einer vorhanden sein könne, von dem eine solche normative Entscheidung über Gut und Böse ausgehen könnte, ist den Spruchdichtern bekannt. Denn wer eine derartige Kompetenz für sich in Anspruch nehmen wollte, müsste doch zuerst den Maasstab alles Guten in sich selbst dargestellt haben; dies aber wird selbst das kühnste menschliche Bewusstsein niemals von sich auszusagen wagen. „Wer kann sagen, gereinigt hab' ich mein Herz, rein bin ich von meiner Sünde? (20,9). Natürlich erwartet die rhetorische Frage die Antwort: „Niemand.“ Wie sollte also ein Mensch, der sich seines Herzens Unreinigkeit nicht verhehlen kann, zu dem Wahnsinn gelangen, in sich selbst das Maass des Guten zu suchen? Viel richtiger ist's, dem eigenen Urteil als einem selbstbetrügerischen

zu misstrauen, weil die Eigenliebe die eigenen Thaten immer in's beste Licht zu setzen weiss (21, ₂ auch 14, ₁₂). Von dieser trügerischen Instanz weg weist der Spruchdichter zu Jahve; er prüft und wägt die Herzen und bestimmt ihren sittlichen Wert, wie der Schmelztiegel von Silber und Gold es an den Tag bringt, was echt und edel daran sei, was schlechte Schlacken (17, ₃). Darum, wer nach dieser höchsten Norm des Guten sich richtet, von dem gilt: „Es wandelt in seiner Geradheit, wer Jahve fürchtet, aber verbogen in seinen Wegen ist, wer ihn verachtet“ (14, ₂). Gerad, also gut ist, wer mit Gott übereinstimmt, ungerad, also böse, wer mit ihm in Widerspruch steht, und nach dem Grade der Übereinstimmung bemisst sich der Grad der sittlichen Gutheit. So ist Gott das Maass aller Sittlichkeit. Diese Wahrheit verliert selbst den Schein eines Anstosses, wenn man an Stelle des Gottesnamens diejenige Selbstbestimmtheit Gottes setzt, welche hier eben in Betracht kommt, nämlich seine absolute Gutheit. Ist Gott wirklich, wie oben gesagt wurde, der persönliche Inbegriff aller Sittlichkeit, so ist klar, dass sich nach der grösseren oder geringeren Entfremdung, in welcher der Mensch sich von ihm befindet, auch der Grund seiner sittlichen Gutheit richtet, während, wo gar kein Streben auf Gott zu mehr vorhanden ist, eine vollkommene Karenz aller sittlichen Gutheit zu konstatieren sein wird. Der Gedanke einer religionslosen Sittlichkeit ist für die Spruchdichter eine Unmöglichkeit.

Auch in c. 28, ₅ liegt die Meinung von Jahve als der Norm aller Sittlichkeit zu Grunde, wenn gesagt wird: „Böse Menschen haben keine Einsicht in Recht, aber die Jahve suchen, verstehen Alles.“ Den Männern der Bosheit stehen die Jahve Suchenden gegenüber als die Guten, gut aber sind sie eben deswegen, weil sie Jahve suchen. So erscheint auch hier wieder der sittliche Wert des Menschen abhängig von seiner Stellung zu Gott. Direkt ausgesprochen wird

dies in 29, 26: „Viele suchen Herrscherantlitz, aber von Jahve kommt das Urteil über einen Mann“. Mag einer auch noch so sehr des Fürsten Person umschmeicheln, um eine günstige Beurteilung zu erlangen, das letzte und maassgebende Urteil kommt doch von Jahve. Der lässt es den Menschen durch die Schicksale, die er über ihn heraufführt, merken, wie er angeschrieben ist bei dem, der alles Guten Wahrheit ist, dem Allheiligen.

2. Jahves Wahrhaftigkeit. Indem wir im Vorstehenden zu den Erkenntnissen der früheren §§ die Erkenntnis Jahves als des absolut Guten hinzufügen konnten, sind die Konturen der aus Prov. entgegretenden Jahvegestalt im Wesentlichen umrissen. Allein zu genauerer Kenntnis wird es doch nötig sein, in das bisher entworfene Bild auch die feineren Striche einzutragen, welche die Spruchdichter vorgezeichnet haben. Es handelt sich hier um eine Reihe göttlicher Eigenschaften, welche allerdings für unser Denken sammt und sonders in dem Begriffe der absoluten sittlichen Gutheit bereits mitbeschlossen sind, aber die Mühe gesonderter Betrachtung trotzdem reichlich lohnen, weil aus ihnen erst völlig klar wird, welchen Umfang die Spruchweisen diesem letzteren Begriffe selbst gegeben haben.

Wir wenden uns zunächst der Betrachtung der göttlichen Wahrhaftigkeit zu. Erste Voraussetzung für eine richtige Darstellung dieser Eigenschaft ist das richtige Verständnis des Wortes אֱמֶת. Zwar eine Stelle wie Deut. 32, 4, in welcher Gotte direkt dieses Prädikat beigelegt wurde, findet sich in Prov. nicht, sondern wir sind auch hier wieder, wie so oft bei der Zeichnung des Gottesbildes, darauf angewiesen, aus den Forderungen, welche Gott an die Menschen stellt, auf seine Qualität zu schliessen. Bevor an die Durchsicht der hiehergehörigen Stellen gegangen werden kann, muss der Sinn, in welchem אֱמֶת von den Spruchdichtern gebraucht wird, festgestellt werden. Abzuweisen ist

von vornherein die von Luther bevorzugte Übersetzung „die Frommen“ (so in 3, 32; 14, 11; dagegen in 2, 11 „die Aufrichtigen“). Was wir unter fromm verstehen, bezeichnet der altl. Sprachgebrauch als *תְּקִיָּה*. Die alten Übersetzer weisen für *תְּקִיָּה* auf den Begriff der Geradheit (so LXX *καταρθοῦντες* 2, 7 u. 14, 11; *κατευθύνοντες* (15, 8), wobei *τὴν ὁδὸν* als Objekt zu ergänzen ist, 3, 32 geradezu *δίκαιοι*). Danach sind also die *תְּקִיָּה* die Geraden d. h. diejenigen, welche, nachdem sie einen dem Willen Jahves entsprechenden Wandel als die richtige Art der Lebensführung erkannt haben, auf dieser Bahn ohne Abbiegung (das Gegenteil ist der *תְּלִיָּה* cf. 2, 15; 3, 32; 14, 2) fortschreiten, so dass schliesslich ihr ganzes Leben als ein gerade in sich widerspruchslöse Linie erscheint, in welcher jeder einzelne Teil die richtige Konsequenz des vorhergehenden ist. So will Jahve seine Menschen haben, solch klare Naturen sind sein Wohlgefallen. Für sie hat er glücklichen Erfolg in Verwahrung (2, 7), ihrem Zelte, d. h. der ganzen darin wohnenden Familiengemeinschaft verleiht er fröhliches Wachstum (14, 11), ihr Gebet ist ihm wohlgefällig (15, 8). Auch in dem gegenseitigen Verkehr der Menschen will Jahve diese Geradheit haben, indem sie sich jeder Art von Verstellung und betrügerischer Übervorteilung des Nächsten enthalten sollen. Maass und Gewichte werden als die Mittel, die zur Aufrechterhaltung der Ehrlichkeit im Handel und Wandel dienen sollen, auf göttliche Anordnung zurückgeführt (11, 1^b; 20, 10. 23), während denen, die falsche Waagschalen führen, gesagt wird, dass Gott sie verabscheue. Ingleichen fordert Jahve von den Menschen, dass auch ihre Lippen nicht mit Lügen umgehen; vor jeder mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmenden Darstellung sollen sie sich auf das gewissenhafteste hüten. Ist Gott doch ein Hasser der Lügenzunge (6, 17; 12, 22), des lügenaushauchenden Falschzeugen (6, 19) und der Menschen mit gewundenem Sinn (11, 20). Als solchen

erweist er sich denn auch durch die That, indem er den Falschzüngigen im Nu hinwegrafft, während er dem Wahrhaftigen dauernden Glücksbestand sichert (12, 19; 19, 5. 9; 21, 28). Schätze schaffen durch Lügenzunge ist zerstiebende Nichtigkeit solcher, die den Tod suchen (21, 6), aber der אִישׁ אֱמִנּוּתָה (der Plural will andeuten, dass eines solchen Mannes ganzes Leben eine fortlaufende Reihe von Bethätigungen der Wahrhaftigkeit sei), ist reich an Segnungen (28, 20). Selbst für denjenigen, dem alle irdischen Machtmittel zu Gebote stehen, für den König, ist strenge Wahrhaftigkeit bei Ausübung seiner königlichen Berufspflichten der beste Schutz (20, 28) und die sicherste Garantie für den dauernden Bestand seiner Herrschaft (29, 14). Auch Agur weiss, was der Lügner von Jahve zu erwarten hat, daher er Gott um seinen Beistand bittet, dass Eitelkeit (leeres Geschwätz) und Lügenwort fern von ihm bleibe (30, 8). Will nun Jahve die Menschen als Geraddenkende und -handelnde, so ist gewiss, dass die Spruchweisen ihn auch selbst als den Geraden, Wahrhaftigen gedacht haben. Dass dem in der That so war, zeigen alle die Stellen, welche Jahve als den preisen, der noch keinen getäuscht, und zum Vertrauen auf ihn auffordern. Verlangten die Weisen, dass der Mensch sein Vertrauen auf Gott setze, so müssen sie diesen Gott auch für unbedingt vertrauenswert gehalten haben. „Vertrau auf Jahve, so wird er dich führen,“ mahnt 3, 5 den Weisheitsjünger, selig gepriesen wird, wer auf ihn vertraut (16, 20 auch 14, 26), einen starken schützenden Turm nennt 18, 10 den Namen Jahve und einen hohen gegen alle Angriffe gesicherten Standpunkt verheisst 29, 25, dem, der sich auf ihn verlässt. Gott ist der Treue, der hält, was er verspricht, indem er wie ein Schild Alle deckt, die bei ihm Zuflucht suchen, beweist er's durch die That, dass jedes Wort von ihm, alle seine Verheissungen an seine Frommen lauter und ächt sind wie geläutertes Gold (30, 5).

3. Jahves Gerechtigkeit. Wenn wir nun die Betrachtung der Erfahrungen und Äusserungen der Spruchdichter, in welchen ihr Glaube an Gottes Gerechtigkeit zu Tage tritt, gerade hier anschliessen, so geschieht dies, weil zwischen Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, sowohl um der gemeinsamen Wurzel willen, aus der beide hervorwachsen, als auch wegen sonstiger sogleich zu erörternder Verwandtschaft ein naher Zusammenhang besteht. Beide sind Töchter der göttlichen Heiligkeit, sofern diese schliesslich sich uns als absolute sittliche Gutheit dargestellt hat, oder ohne Bild und genauer, sie sind nichts anderes als Einzelformen, in welchen sich die trotz mannigfacher Verschiedenheit ihrer Selbsterweisung immer gleich bleibende absolute sittliche Vollkommenheit Jahves präsentiert.

Gibt Gott z. B. dem Menschen auf welchem Wege immer irgendeinen Aufschluss über eine der menschlichen Erkenntnis sonst nicht erreichbare Realität der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, so wird solche Offenbarung vermöge der absoluten sittlichen Gutheit Jahves immer so beschaffen sein, dass sie in einer der Fähigkeit des zu belehrenden menschlichen Subjektes angemessenen Form von dem jeweiligen Objekte des Erkennens eine Kenntnis mitteilt, die der wesenhaften Wirklichkeit desselben entspricht. Wegen dieser Seite der Selbstäusserung seiner absoluten sittlichen Gutheit erschien den Spruchdichtern ihr Gott als יָשָׁר als der Gerade, Wahrhaftige. In gleicher Weise erkannten sie ihn wegen jener Selbstbethätigung seiner absoluten sittlichen Gutheit, gemäss welcher sein Urteil über den Menschen und das daraus abfolgende Schicksal desselben genau in geradem Verhältnis steht zu der Stellung, die der Betreffende zu dem Inbegriff alles Guten eingenommen hat, als צַדִּיק, als den in seinem Urteil Geraden, und eben darin, dass Jahve die Menschen stets als das beurteilt und behandelt, was sie ihrem sittlichen Werte nach wirklich

sind, besteht seine צדקה. In beiden Fällen zeigt sich, dass den Spruchdichtern an allem Reden, Urteilen und Handeln ihres Gottes an erster Stelle in's Auge fiel, dass alle diese Selbstbethätigung Gottes gegenüber den Menschen den Stempel absoluter Richtigkeit an sich trage, sofern dieselbe in keinem Punkte von der geraden Linie der obersten sittlichen Norm abweiche. Wo aber diese zu suchen sei, wurde schon oben gesagt: die gerade Linie, nach welcher sich die Korrektheit alles Seienden bemisst, stellt Jahve in sich selbst dar und eben deswegen erweist er sich in aller Selbstbeziehung zum kreatürlichen Sein als יָשָׁר und צָדִיק, weil er mit sich selbst, der die Wirklichkeit aller sittlichen Gutheit ist, in nie getrübler vollkommener Harmonie steht. Dass hiermit dem Denken der Spruchdichter nicht mehr aufgebürdet ist, als es wirklich in sich trug, muss nun noch bezüglich des eben dargelegten Verständnisses der צדקה nachgewiesen werden.

Ein kurzer Überblick der hieher gehörigen Stellen wird diesen Dienst leisten.

Das ganze Spruchbuch von Anfang bis zu Ende zeigt sich durchzogen von dem Glauben, dass jedem Menschen schliesslich unfehlbar dasjenige Schicksal zu Teil werde, welches er durch sein Verhalten verdient hat. So oft und nachdrücklich wird dieser Überzeugung in Prov. Ausdruck gegeben, dass wir, um nicht die Untersuchung gar zu sehr in die Breite gehen zu lassen, auf Vollständigkeit in Anführung der hiehergehörigen Stellen verzichten müssen. Nur eine Auswahl mag hier Platz finden, in welcher, abgesehen von c. 31, welches für unseren Zweck Nichts enthält, alle zu dem gegenwärtigen Spruchbuch vereinigten Sammlungen zu Wort kommen sollen. Dadurch wird zugleich dies gewonnen, dass die Einmütigkeit, mit welcher die Spruchdichter resp. Sammler trotz der weiten Zeiträume, durch die sie oft von einander getrennt waren, ihren

Glauben an Jahves Gerechtigkeit bezeugen, zu klarer Anschauung gelangt.

„Jahve behütet Rechtspfade d. h. die darauf Wandelnden (2, 8), sein Fluch liegt auf des Frevlers Haus, während die Wohnung des Gerechten im Segen steht; mit den Spöttern treibt er Spott, aber den Armen (die durch die Ungerechtigkeit der Gottlosen in diese Lage gekommen sind) gewährt er Hülfe (3, 32 f.). Dem Lichte des Morgenglanzes vergleicht 4, 18 f. den Pfad des Gerechten, das an Leuchtkraft immer zunimmt (in *הַיּוֹרָא* ist *יָאֹר* ptc. nach Ges.-K.²⁵ § 72 Anm. 1) bis zu dem Punkte, wo der Tag feststeht (d. h. zum Mittag), der Weg der Gottlosen aber ist wie tiefes Dunkel, so dass sie die Steine des Anstosses, über welche sie zu Falle kommen sollen, gar nicht sehen, also ihnen auch nicht ausweichen können. In immer hellerer sittlicher Reinheit, will der Dichter sagen, erglänzt der Gerechten Lebenswandel, sie schreiten fort von einer Vollkommenheit zur andern, damit aber auch zu immer klarerem Verständnis dessen, was zu wahrer Glückseligkeit führt; indem sie aber von dieser Erkenntnis Gebrauch machen, gestaltet sich auch ihr Geschick hell und heiter wie das strahlende Tageslicht zur Zeit seiner grössten Lichtentfaltung, während den Frevlern infolge ihrer sittlichen Verkehrtheit geschieht, als ob sie in tiefer Nacht dahinwandelten. Der Sünder geht an seiner Sünde zu Grunde, des Gerechten Leben aber wird durch seine Gerechtigkeit heiterer Sonnenschein und darin eben wird Gottes Gerechtigkeit offenbar, dass er beiden die Konsequenz ihres eigenen Verhaltens zu erfahren gibt.

Besonders häufig wird von dieser retributiven Gerechtigkeit Gottes geredet in dem ältesten Teil unseres Buches in c. 10—22, 17: Den Gerechten lässt Jahve keinen Mangel leiden an dem, was er zu seines Lebens Unterhalt bedarf, der Frevler Begehren hingegen stösst er mitleidlos zurück

(10, 3). Segnungen kommen über das Haupt der Gerechten, aber den Mund der Gottlosen deckt Gewaltthat zu (10, 6), d. h. wenn sie ihren Mund aufthun, um ihre Ansprüche zu verteidigen, so widerfährt ihnen, was sie andern angethan haben: brutale Gewaltthat schliesst ihnen den Mund und schlägt ein *fait accompli* schaffend alle ihre Auseinandersetzungen über ihre vermeintlichen oder wirklichen Rechtsansprüche zu Boden. „Was der Frevler fürchtet, das kommt über ihn, aber den Wunsch des Gerechten gewährt er“ (sc. Jahve).¹⁾ Wie Wettersturm reisst das Unglück den Frevler hinweg, aber der Gerechte ist eine Gründung für unabsehbare Zeit²⁾ (10, 24 f., 30). Gottes Gerechtigkeit setzt sich unter allen Umständen durch, sobald das Maass der göttlichen Langmut erschöpft ist und vor der alsdann ungehemmt losbrechenden göttlichen Zornesflut (עֲבָרָה) erretten keine noch so grossen Machtmittel. Das Einzige, was dem Menschen Bewahrung davor schaffen kann, dass Gottes

¹⁾ Weshalb man, um nur dasjenige, was sich am leichtesten ergänzt, nicht ergänzen zu müssen, lieber den ganzen Satz durch impersonelle Fassung des יהוה schwerfällig machen will (Del. Strack) ist nicht einzusehen. Bertheaus Vorschlag, Jahve als Subjekt zu denken, trifft schon deswegen das Richtige, weil einem die Gesicke der Guten und der Bösen betrachtenden Israeliten ein anderer als Jahve, der sie alle lenkt, nicht wohl vorschweben konnte. Wer der sei, der den Wünschen der Gerechten Gewährung schenkt, verstand jeder Leser, auch wenn der Name Jahve einmal nicht ausdrücklich genannt wurde.

²⁾ Man thut nicht wohl, den von christl. Dogmatik ausgebildeten Begriff der Ewigkeit = Überzeitlichkeit bereits im A. T. zu finden. Weder in עוֹלָם noch in עַד liegt dieser Gedanke. Denn ersteres bezeichnet gemäss seiner Ableitung von עָזַר fortgehen, fortwähren, nur die Dauer, letzteres als derivatum von עָזַר verhüllen nur eine vom zeitlichen Standpunkt des Redenden nach rückwärts oder vorwärts so weit entfernt liegende Zeit, dass die Schärfe des menschlichen Geistesauges nicht mehr hinreicht, um sie deutlich zu erkennen, wie etwa auch die Umrisse ferner Bergeskette dem leiblichen Auge in blauem Duft verschwimmen. cf. übrigens noch Genaueres unten § 10.

Grimm ihn nicht hinwegreisse, ist seine bisher bewiesene צדקה (11, 4). Wer in Rechtsgemässheit wandelt, dessen Leben verläuft so glatt und eben wie eine schön gebahnte Strasse, während des Frevlers Gottlosigkeit seinen Sturz zur sichern Folge hat (21, 7). Ja man kann im allgemeinen als Regel aufstellen, dass der Gerechte aus den Zeiten der Drangsal unverletzt hervorgeht, während der Frevler, sobald er in eine ähnlich schwierige Lage kommt, darin zu Grunde geht (11, 8; 14, 32; 21, 18; 24, 16). Fröhlich brennt das Licht der Gerechten, aber der Frevler Leuchte verlischt (13, 9) oder wie derselbe Gedanke gleich nachher ohne Bild ausgesprochen wird: „Unglück verfolgt die Sünder, aber den Gerechten vergilt er Gutes“ (13, 21). Ähnlich auch 14, 11; 19, 23. 29 etc. Reichtum, Ehre, langes Leben, kurz Segnung jeder Art winkt als Lohn dem, der der Gerechtigkeit und dem Guten nachjagt (12, 28; 21, 21; 22, 4. 9^a; 28, 10^b), ja selbst seine Nachkommen werden noch des Segens geniessen, den der fromme Ahn durch seinen Wandel in Rechtsgemässheit und in der Furcht Jahves für sich und für sein ganzes Geschlecht gewann (13, 22^a; 20, 7), wohingegen der Frevler für sich und sein ganzes Haus die volle Frucht der Unheilssaat, die er in bösen Thaten ausgestreut, wird einernten müssen (22, 8). Böse Absichten, tückische Ränke fallen immer schliesslich auf den zurück, der sie ersann (11, 27^b), der Stein, den einer mit Mühe emporwälzt, um ihn auf andere herabrollen zu lassen, entgleitet, eh' man sich's versieht, den Händen des Schiebenden, und über seinen Leichnam geht sein Weg zu Thal (26, 27). Überhaupt, wer immer mit falschem Herzen auf verschlungenem Doppelwege wandelt, kommt mit Eins zu Fall (28, 18), wie denn stets in des Bösen Missethat eine Schlinge liegt, in die er zuletzt selbst fällt; der Gerechte aber, der sieht, wie der Bösen Bosheit, die wohl ihn selbst bedrohte, ihren eigenen Herrn in's Verderben bringt, freut sich darob, dass dem

Guten allewege der Sieg bleibt (29, 6). Selbst in Agurs wenigen Sprüchen bleibt der Gedanke an die alle Missethat rächende Gerechtigkeit Jahves nicht unausgesprochen, indem dem Menschen, der pietätlos seiner heiligen Kindespflichten gegen die Eltern vergisst, der Tod und Schmach noch über den Tod hinaus gedroht wird (30, 17).

Und wie im Leben der Einzelindividuen, so waltet die vergeltende Gerechtigkeit auch in der Geschichte der Völker: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber Schmach der Nationen ist die Sünde“ (14, 34).¹⁾ Also auch hier bestimmt sich das Urteil desjenigen, der aller Menschen und damit auch aller Nationen Geschicke in seiner Hand hat, nach dem sittlichen Wert, den die Leistungen jedes Einzelnen von ihnen beanspruchen können.²⁾ Und so felsenfest ist der Glaube des Spruchdichters an Jahves Gerechtigkeit, dass er mit feierlichem Handschlag die Wahrheit seiner Überzeugung zu bekräftigen bereit ist: „die Hand darauf! Der Böse bleibt nicht ungestraft, doch der Gerechten Same wird errettet“ (11, 21; 16, 5).

Es gibt also, dessen sind die Spruchdichter gewiss, kein Lebensgebiet und keine Form menschlichen Daseins, in welcher nicht das Prinzip der vergeltenden Gerechtigkeit zu voller Geltung käme, und der, der dafür sorgt, dass dies geschieht, ist kein anderer als Jahve. Er ist's, dessen Fluch auf des Frevlers Haus lastet, er ist's, der der Gerechten Hunger stillt (10, 3; 13, 25), er ist's, der den Mann der Ränke als Frevler erklärt (12, 2). Er gibt dem Manne,

¹⁾ חֲסִדִּים hier = ignominia wie auch LXX durch ihre Übers. ἐλασσοφοῦσιν andeuten. In Prov. selbst wird nur das Verb. (חֲסִדִּים 25, 10) noch an einer Stelle in diesem Sinn gebraucht, ausserdem hat חֲסִדִּים noch Lev. 20, 17 und Hiob 6, 14 die gleiche Bedeutung wie hier.

²⁾ Dass dies die allgemein angenommene Voraussetzung gewesen, von welcher man bei Beurteilung etwaiger Unglücksschickungen auszugehen pflegte, zeigen die Reden der Freunde Hiobs.

der der Gerechtigkeit nachjagt, seine Liebe zu erfahren (15, 9), er erhört der Gerechten Gebet, und vergilt die Gutthaten, die derselbe seinen notleidenden Mitmenschen erwies (26, 22^b). Ein Greuel ist ihm, wer den Frevler für gerecht erklärt und zum Frevler stempelt den Gerechten (17, 15) und dass einer Recht und Gerechtigkeit übe, ist vor Jahve erlesener als alle Opferspende (21, 3). Er ist's, von dem 21, 12 sagt: „Es gibt einen Gerechten (צַדִּיק) hier ohne Artikel in demselben Sinn, in welchem auch wir sagen: „Es gibt noch einen gerechten Gott, der“ etc. um Gott als den Gerechten κατ' ἐξοχήν zu kennzeichnen, so mit Ew. Fl. Del. Strack), der auf des Frevlers Haus wohl Acht hat, er stürzt die Frevler dem Verderben zu.“ Jahve ist der mächtige Goël, der der Armen gerechte Sache führt, wenn bei Menschen dafür keine Gerechtigkeit zu erlangen ist und wer andere beraubte, dem raubt er das Leben (23, 11; 22, 22 f.) Darum hat auch der Fromme keinen Grund, sich über die Frevler zu entrüsten wegen des augenblicklichen Erfolges, den vielleicht ihre Bosheit hat. Ihr Schicksal ist ihnen gewiss: sie haben keine Zukunft, d. h. sie können sich dessen, was nachher (אַחֲרַיִת) kommt, nicht getrösten, ihrer Beute nicht froh werden; ihr Glücksstern geht unter und der Gute darf es erleben, dass die Bösen sich huldigend vor ihm neigen müssen, und die Frevler, die einst so hochherfahren, als Bittende stehen vor den Thoren des Gerechten (14, 19; 29, 16^b). Und der solches thut und gerechte Nemesis schafft, ist kein unpersönliches Fatum oder sonst ein sein selbst unbewusstes Neutrum, sondern Jahve, der lebendige Gott, der in absoluter Intelligenz sein eigenes wie alles andere Sein durchdringt und bestimmt, er ist der Gerechte, der jedem Menschen vergilt nach seinem Werk (24, 12^b).

Indem hiermit nachgewiesen ist, dass den Spruchdichtern Gottes Gerechtigkeit feststand, ist durch die angeführten Stellen auch sofort klar geworden, worein die

göttliche צדקה von ihnen gesetzt wurde. Jahves Gerechtigkeit ist im Grunde nichts anderes als seine absolute sittliche Gutheit in ihrer Durchsetzung gegenüber der auf eigene Wege abirren wollenden oder schon abgeirrten Menschenwelt. Sie ist die stets gleichmässige Geltendmachung des göttlichen die vollkommenste Wirklichkeit des Guten darstellenden Selbst, dem Menschen ad oculos demonstriert einerseits durch die Segnung derer, die Jahves Willen in ihren eigenen Willen aufgenommen haben, andererseits durch Bestrafung ja Vernichtung derer, welche sich von Jahve, dem Inbegriff aller sittlichen Gutheit abkehren, um als freche חזק jeder sittlichen Ordnung Hohn zu sprechen. So ist Jahves Gerechtigkeit die vollkommen adäquate, in der Form der Retribution ihren äussern Ausdruck findende göttliche Antwort auf die Stellungnahme des Menschen zu Jahves Ansprüchen, dass alles Seiende sich für ihn, den Inbegriff und damit auch die Norm aller sittlichen Gutheit zu sein bestimme. Hiemit scheint allerdings, wovor v. Frank (Syst. d. chr. Wahrh. I³ p. 285) gewarnt hat, der Begriff der Gerechtigkeit nach aussen geworfen, allein, da unsere Aufgabe lediglich historischer Art ist, kann es sich nicht darum handeln, was wir uns unter Gottes Gerechtigkeit vorzustellen haben, sondern nur, was in dieser Beziehung Inhalt des Denkens der Spruchdichter gewesen sei. Da nun alle oben berührten Äusserungen der Chakamim über die göttliche Gerechtigkeit von derselben nur reden als von einem Verhalten Gottes gegenüber den Menschen, findet auch unsere Darstellung an dieser Thatsache ihre Grenze.

¹⁾ Ausführlichere Darstellungen des bibl. Gerechtigkeitsbegriffes überhaupt siehe bei: Diestel, die Idee der Gerech. vorzugsw. im A. T. Jahrb. f. d. Th. 1860 p. 173—253. Kautzsch Tüb. Progr. von 1881 „Über d. derivate des Stammes צדק im altl. Sprachgebr. v. Orelli Zeitschr. f. k. Wiss. u. L. 1884, II 73 ff., vgl. ferner Ritschls Bemerk. über den Begr. d. bibl. Gerech. II, 103 ff. u. III, 113 f.; v. Frank I, 285 f.

Noch scheint angezeigt, anhangsweise die Frage gleich hier zu erledigen, inwieweit den Spruchdichtern eine Erkenntnis davon eignete, dass dieser Glaube an die unter keinen Umständen versagende göttliche Gerechtigkeit mit der in Wirklichkeit eintretenden Gestaltung der Dinge oft nur schwer in Einklang gebracht werden könne, und inwieweit sie dieser evtl. Erkenntnis auf ihre Vorstellungen von der göttlichen Gerechtigkeit Einfluss verstatteten.

Nach 11, ³¹ bleiben selbst die Gerechten nicht ungeahndet.¹⁾ Der Weise verbirgt sich also nicht, dass auch die Gerechten unliebsamen Schicksalen nicht immer entgehen, und er erklärt sich dieselben als Strafleiden für begangene Fehltritte. Weiss er doch recht wohl, dass alle Menschen ohne Ausnahme Sünder sind, denn „wer kann sagen: gereinigt hab' ich mein Herz, rein bin ich von meiner Sünde?“ (20, 9). Er weiss auch sonst von Drangsalen, in die der Gerechte kommt, nur reisst ihn allerdings Gottes Treue immer wieder aus allen Nöten heraus (11, 8). Also nicht absolute Sicherheit, dass er überhaupt in keine Not und Gefahr komme, hat der Gerechte, sondern nur die Gewissheit, dass ihn Gott nicht darin werde untergehen lassen. Auch er muss sich's manchesmal gefallen lassen, rauhe Wege geführt zu werden, auf welchen der Fuss da und dort über Hindernisse strauchelt, aber fällt er auch noch so oft, so steht er doch immer wieder auf, während der Gottlosen Sturz so schwer ist, dass an kein Wiederaufstehen zu denken

¹⁾ Wir folgen hier der Ansicht von Lthr. Löwenst. Elst. Del. Now., dass עֲשֵׂה für beide Verhältnisse im gleichen Sinn genommen werden müsse. Da nun für das 2. Glied durch die Zusammenstellung mit עֲשֵׂה die Bedeutung *δίκην ἀποδιδόναι* sicher ist, wird diese auch für das 1. Glied nicht zu umgehen sein. Auch die freie Übersetzung der LXX: *εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται* und vollends die des Gr. Ven. *θεῶν ὁ δίκαιος ἀποτιθήσεται* spricht entschieden für die Übersetzung: „Siehe dem Gerechten wird vergolten auf Erden (sc. was er gefehlt hat), wie viel mehr dem Frevler und Sünder!“

(24, 15 f.). Auch das ist den Spruchdichtern nicht unbekannt, dass Gott nicht jeden Erfolg der Gottlosen von vornherein unmöglich macht. Wohl gelingt's dem Frevler manchesmal auch, auf seine Weise Gewinn zu erjagen, aber was er so durch Trug gewonnen, das betrügt ihn am Ende selbst wieder, indem es ihm unter den Händen zerrinnt. Wohl gelingt's ihm, Brot durch Trug zu erwerben, aber indem er der Beute geniessen will, wird ihm der Mund voll Kieselsteine (20, 17). Wohl wird's ihm eine Weile verstattet, in Hochmut zu prangen, aber mit Eins reisst Jahve sein Haus hinweg (15, 25^a). Auch aus der Warnung, den Gottlosen nicht zu beneiden, geht hervor, dass der Spruchdichter sich recht gut Fälle denken kann, in welchen sich der Fromme versucht fühlen könnte, auf den Frevler, der's trotz oder vielmehr durch seine Schlechtigkeit so herrlich weit gebracht, neidisch zu werden. Die Erinnerung an das Ende, das jene nehmen, will den Gerechten vor neidischer Bitterkeit bewahren (24, 19 f. cf. übr. Ps. 73, 2 f. 17). Denn der schliessliche Ausgang ist doch immer der, dass der Gottlose dem Unheilsgesicke verfällt, das er dem Gerechten zu bereiten gedachte, der Fromme ist ihm, wenn auf das Endresultat gesehen wird, doch immer über (14, 14. 19) und das Ende des Sünders ist der Tod (14, 12). Nur ein zeitweiliges Latentbleiben der göttlichen Gerechtigkeit geben die Spruchdichter zu, allein zuletzt wird's doch immer herrlich und vor Aller Augen offenbar, dass Jahves Gerechtigkeit aller Menschen Schicksal leitet und bestimmt. Kommt über den Frommen thatsächlich doch ein Leiden, so geschieht's, weil auch er nicht unfehlbar ist, es ist ein Strafleiden, welches jedoch, weil sein Leben im Grossen und Ganzen doch die Richtung auf Jahve hin hat, niemals von bleibender Dauer ist; Leben, Reichtum und Ehre, das ist doch immer das schöne Ziel, zu welchem Jahve die Lebensbahn seiner Frommen hinanführt.

Dass diese ganze Theorie in der Allgemeinheit, in welcher sie von den Spruchdichtern vorgetragen wurde, mit der Wirklichkeit nicht übereinstimme, ja dass jemand, der nach Beispielen, die das gerade Gegenteil zu beweisen scheinen, ausginge, um Material kaum verlegen sein dürfte, das ist der hebr. Chokma auf jener Stufe der Entwicklung, auf welcher wir sie in Prov. antreffen, noch nicht zum Bewusstsein gekommen. Das Problem, welches den Gegenstand des Buches Hiob bildet, wie die Leiden des Frommen und zwar Leiden, die zu der Schwere der eventuellen Vergehungen in gar keinem Verhältnis stehen, sich mit Gottes Gerechtigkeit reimen, ist für die Weisen des Spruchbuches noch nicht vorhanden. Vielmehr stehen sie noch ganz auf jenem die vorhiobische Volksanschauung repräsentierenden Standpunkt der Freunde Hiobs, wornach Gottes Gerechtigkeit unter allen Umständen dafür sorgt, dass einem jeden (NB. bereits hier auf Erden!) zu Teil wird, was er verdient hat. Von dieser Prämisse aus kommen dann Hiobs Freunde zu jenem Satz, der sich als roter Faden durch all ihre Reden hindurch zieht: Wo ein besonderes Maass von Leiden, da ist auch auf ein besonders reiches Maass von Sünden als Ursache derselben zu schliessen. Auch die Spruchdichter hätten gemäss ihrer Anschauung über das Walten der göttlichen Gerechtigkeit, den Hiob als einen ausnehmend grossen Frevler in Verdacht haben müssen, wenn ihnen die Aufgabe gestellt worden wäre, ein Urteil über ihn abzugeben.¹⁾

¹⁾ Die Thatsache, dass die Anschauungen über die Theodicee in Prov. im Vergleich zu Hiob noch wenig eingehende Reflexion über diesen Gegenstand erkennen lassen, macht es ziemlich sicher, dass Hiob entgegen der traditionellen Ansicht nach Proverbien anzusetzen ist. Hätten die Spruchdichter oder auch nur der Schlussredaktor der Proverbien-sammlung Kenntniss gehabt von jenem erhabenen Versuch einer Theodicee, der in Hiob vorliegt, so hätte von ihnen der Grundsatz, dass es dem Guten gut und dem Schlechten schlecht ergehe, nicht mit jener Unbefangenheit und vor Allem nicht in jener Allgemeinheit aufgestellt

Es darf somit als erwiesen betrachtet werden, dass den Spruchweisen die Erklärung der Leiden des Gerechten als Strafleiden (die übrigens auch nur aus der einzigen Stelle 11, ³¹ hervorschimmert) völlig genügte, was allerdings begreiflich wird, wenn man sich an der vorhin gegebenen Übersicht ihrer Äusserungen über Jahves Gerechtigkeit vergegenwärtigt, wie fern ihnen der Gedanke an Leiden des Gerechten überhaupt lag. Nachdem dies festgestellt ist, muss gesagt werden, dass die Vorstellungen der Spruchdichter über das Walten der göttlichen Gerechtigkeit im irdischen Geschehen durch die Reflexion auf die in der Wirklichkeit nicht selten sich zeigenden Ausnahmen von dieser Regel in keiner Weise beeinflusst waren.

Aber eben hierdurch wird wiederum auf das trefflichste illustriert, von welcher unbedingten Festigkeit und Entschiedenheit ihr Glaube an Jahves Gerechtigkeit war; so fest war derselbe, dass sich ihnen eher die Wirklichkeit nach ihrem Glauben modelte, als dieser nach jener. Was in trüben Schicksalen einzelner Frommer, die damals gewiss auch nicht gänzlich fehlten, nicht dazu zu stimmen schien, blieb einfach unbeachtet. Hiebei darf allerdings nicht vergessen werden, dass gerade die beiden ältesten Sammlungen, in welchen der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes am häufigsten Erwähnung geschieht, in Zeiten entstanden sind, in welchen dieser Glaube durch die Schicksale des Volkes im Grossen und Ganzen noch gerechtfertigt erscheinen konnte. Erfreute sich doch das israelitische Gemeinwesen, wenn anders man nicht von der Sucht befallen ist, überall da, wo Israels geschichtliche Überlieferung

werden können, wie es in Prov. der Fall ist. Dass der Ertrag eines Buches wie Hiob, das noch dazu der von ihnen selbst vertretenen Geistesrichtung angehörte, von den Spruchweisen einfach hätte ignoriert werden können, wenn dasselbe zu ihrer Zeit bereits vorhanden gewesen wäre ist kaum denkbar.

von Zeiten der Erhebung berichtet, zu subtrahieren, in der salomonischen Zeit einer Ruhe und eines Glanzes, in welchem auch der Einzelne trotz mancher hart empfundenen Last sich an Israels allgemeiner Glückslage fröhlich sonnte, hatte doch Juda gerade in jener Zeit, in welcher cc. 25—29 ihre abschliessende Gestalt erhielten, in der wunderbaren Errettung aus der assyrischen Drangsal es auf's Neue erfahren, dass Jahve seiner Frommen Schutz und der Frevelmütigen Verderben ist, war doch unter Josias gottesfürchtigem Regiment das sinkende jüdische Gemeinwesen noch einmal zu einer Kräftigung gelangt, die frommer Betrachtung als Gottes Lohn erscheinen musste für die eifrigen Bemühungen, durch welche dieser König sein Volk mit energischen Reformen wiederum zu einem Wandel in den Wegen Jahves hatte zurückführen wollen. Freilich seltener wird die Rede von Jahves unausbleiblicher Gerechtigkeit, als zu Salomonis oder Hiskias Zeiten, doch ist's immer noch der alte Ton, wenn wir hören: „die Redlichen werden im Lande wohnen und die Unsträflichen werden drinnen übrig bleiben“ (2, 21). Erst in den trüben Zeiten, die mit Josias Fall auch für das Reich Juda ihren Anfang nehmen, kommt aus dem, was sie schier alltäglich mit Augen sehen, den israelit. Chakamim der quälende Gedanke, dass Jahve den Gerechten wegraffe wie den Frevler und bange Zweifel an Gottes Gerechtigkeit sind es, welche nun der Verfasser des Buches Hiob, wenn auch nicht völlig zu widerlegen, doch zu beruhigen sucht. Doch damit sind wir bereits über die Zeit unserer Spruchsammlung hinausgeschritten. Den Spruchdichtern sind solche Zweifel noch nicht gekommen. Herzerfrischenden Glauben an Jahves Treue und Gerechtigkeit atmen ihre Sprüche, felsenfeste Zuversicht auf den, dessen Name dem Gerechten Mauer und mächtiges Bollwerk ist, lässt sie, ob auch der Frevler mit Verderben droht, mit froher Hoffnung in die Zukunft blicken.

4. Jahves Barmherzigkeit. Man hat nicht selten Gelegenheit von dem „finstern Gott des A. B.“ reden zu hören, eine Phrase, die teils auf Unkenntnis, teils auf eine die Gleichstellung des altl. Jahve mit den Göttern aller Heidenvölker bezielende Tendenz zurückzuführen ist. Finster ist Jahves Angesicht nach altl. Anschauung nur dem Frevler, dem Guten leuchtet es als heller beglückender Sonnenschein durch's Leben. Ja selbst den Frevler blickt der Herr noch gnädig an, wenn er sich nur bekehrt und lässt von seiner Sünde. Auch in dem Gottesbilde der Spruchdichter ist zwar strenge in keinem Punkte zu beugende Gerechtigkeit einer der hervorstechendsten Züge, allein trotzdem deutet sich jene Erkenntnis, die erst durch das Christentum zum Gemeingut weitester Völkerkreise geworden ist, dass Gott ein Gott der erbarmenden Liebe sei, bereits in Prov. an, wenn auch natürlich gemäss dem vorwiegend gesetzlichen Charakter der altl. Offenbarungsstufe diese Seite der göttlichen Selbstbethätigung nur hie und da gewissermassen wie eine Weissagung auf die Zukunft durchschimmert. Was bereits jene dem Elia auf dem Horeb zu Teil gewordene Theophanie (1. Reg. 19, 11 ff.) besagen will, wo Jahve weder im Brausen des Sturmes, noch im rollenden Donner des Erdbebens, noch im lohenden Feuer, sondern im „stillen sanften Sausen“ ist, dass nämlich Jahves Selbstbethätigung gegenüber der Welt zwar oft in Ähnlichkeit furchtbarer Naturkräfte wirkt, dass aber das Abbild seines eigentlichen Wesens nicht hierin zu finden sei, sondern vielmehr in des Zephyrs zartem sanften Hauchen, das wird auch sonst im A. T. an Stellen wie Ps. 103, 3; 145, 8; Joel 2, 13; Jer. 3, 12; Hiob 6, 14 zu deutlichem Ausdruck gebracht. „Barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von grosser Güte“, das ist einer von den Grundtönen, die vom Protevangelium bis Mal'achi durch das A. T. erklingen.

Was nun Prov. selbst betrifft, so ist allerdings eine

direkte Aussage darüber, dass Jahve die barmherzige Liebe sei, darin nicht zu finden. Dagegen fehlt es nicht an Stellen, in welchen den Menschen mit eindringlichem Ernste geradezu zur Pflicht gemacht wird, dass sie ein Herz haben sollen für die Not aller ihrer Mitgeschöpfe. In Jahves Willen aber wird diese Forderung begründet und Jahves Segen wird für Befolgung desselben in Aussicht gestellt. Also Jahve will, dass erbarmende Liebe in der Menschen Herzen wohne, kann nun der, der solches will, gedacht sein als einer, der kein Mitleid kennt?

Doch treten wir nun den hiehergehörigen Aussagen der Spruchdichter selbst näher: Rohe Gefühllosigkeit gegen die Bedürfnisse der Mitgeschöpfe erscheint als Charakterzug des Gottlosen (12, 10 auch 18, 23), während der Gerechte voll Huld und Güte gegen seine Brüder, ja selbst gegen die arme unvernünftige Kreatur ist. Wohlthätigem Sinn, überhaupt gutem, huldreichem Wesen wird wieder und wieder das Wohlgefallen und der Segen Jahves verheissen (11, 12^a; 19, 17; 28, 27 auch 22, 9), Huld wird mit der Gerechtigkeit zusammen genannt als eine Eigenschaft, die des höchsten Lohnes gewiss sein darf (21, 4) und in thätiger Liebe die eigene Kraft einzusetzen zum Schutze derer, die sich selbst nicht verteidigen können, weil ihnen physischer Defekt oder mangelnde Ausbildung des Geistes dies unmöglich macht, wird 31, 8 dem Lemuel als schönste Königspflicht empfohlen.

Dagegen, wer seinem Nächsten mit Verachtung begegnet, begeht Sünde (14, 21) und wer sein Ohr dem Geschrei des Niedrigen verstopft, wird auch seinerseits vergebens um Hilfe flehen müssen, wenn er in Not ist (21, 13). Um das Leben des Mitmenschen zu erhalten, soll man keine Mühe noch Anstrengung scheuen: „Errette, die zum Tode hingerissen werden und die zur Würigung Wankenden, o halte sie doch zurück; wenn du sagst: siehe wir wussten

das ja nicht, wird nicht er, der die Herzen wägt, es merken, und der Acht hat auf deine Seele, wird er es nicht erkennen und dem Menschen vergelten nach seinem Thun (24, 11 f.)?“ Der Ausdruck lautet hier so, dass man nicht umhin kann, anzunehmen, unser Vers dehne seine Fürsorge auch auf die von der Justiz auf den Todesweg Geführten aus. Auch ihnen soll der Fromme noch zu helfen suchen mit allen rechtmässigen Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, sei's durch Zeugnis, falls er in der Lage ist, zu Gunsten des Gefährdeten etwas beizubringen, sei's, dass er durch Fürbitte noch im letzten Augenblick für den Delinquenten eintritt. Wer solche Liebespflicht zu üben für unnütz hält, dem droht Jahves Strafe. Wahrlich, der Gott, der solches gebietet, ist mehr, als bloss starre Gerichtigkeit, gnadenvolles Erbarmen und sündenvergebende Liebe gibt sich auf's schönste in solchen Willensäusserungen Jahves kund (cf. auch Ez. 18, 23 ff.). Das unerbittliche „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ wandelt sich in die Liebe des Allerbarmers, die schliesslich in und durch Christum Jesum kundgeworden ist allen Menschen. Selbst über des Feindes Fall soll der Fromme nicht in Schadenfreude jubeln, denn „der Herr möchte es sehen und üblen Gefallen daran haben“ (24, 17 f.). Und nun vollends die berühmte Stelle, welche klingt, als käme sie direkt aus dem Munde dessen, der noch am Kreuz für seine Feinde bat: „Hungert deinen Hasser, so speise ihn mit Brot und dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser; denn glühende Kohlen sammelst du (so) auf sein Haupt und Jahve wird dir's vergelten (25, 21 f.). Einst war dem geretteten Noah als eine der Grundordnungen, die in der nachsintflutlichen Menschheit gelten sollten, verkündigt worden: „Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll auch durch Menschen vergossen werden“ (Gen. 9, 6). Aber nicht von Anfang an war diese Ordnung in Kraft, und Kain, der erste Mörder, wurde nicht getötet, wiewohl er seines Bruders

Blut vergossen. Ebenso sollte sie auch nicht für alle Zeiten bleiben; nachdem sie ihren Dienst gethan in jenem Zeitraum, in welchem die Furcht vor dem Tode noch das einzig wirksame Mittel war, durch welches die wilden Leidenschaften der barbarisch gewordenen Menschheit einigermaßen im Zaume gehalten werden konnten, beginnt nunmehr die Barmherzigkeit wieder ihren Platz zu beanspruchen auf Erden;¹⁾ die schwarze Wolke des göttlichen Grimmes, aus welcher sonst der vernichtende Strahl niederzuckt auf das Haupt des Frevlers, zerreisst hier für einen Augenblick und aus dem geöffneten Himmel schaut das Angesicht der ewigen Liebe hernieder auf die fluchbeladene Menschheit und verkündet ihr: „Wer seine Sünde bekennt und lasset, der findet Erbarmen“ (28, 13). Wahrlich solche Worte sind auch Weissagungen auf die messianische Zukunft, in welcher Jahve als die Liebe offenbar werden sollte, und zwar klarere, als jene Ahnungen des israelitischen Nationalgefühls von dem grossen Volkskönig, durch deren Missverstand Israel schliesslich unfähig geworden ist, den wirklichen Messias, als er auf Erden kam, zu erkennen. „Gott ist die Liebe“ schreibt St. Johannes an die Seinen (1. Joh. 4, 16); von seinem Meister hatte er das gelernt; aber auch das Israel des A. B. war bereits fähig, diesen Gedanken zu fassen und hat ihn gefasst, das zeigen die Stellen des Spruchbuches, die eben an uns vorübergezogen sind; freilich waren es immer nur vereinzelte Strahlen, die da und dort das Dunkel des A. B. mit ihrem Lichte erleuchteten. Der das volle Licht gebracht hat, welches uns unseres Gottes Vaterangesicht in seiner ganzen herrlichen Schöne erkennen lässt, ist Christus.

¹⁾ Man irrt daher, wenn man glaubt, das Recht der Todesstrafe insonderheit aus dem A. T. nachweisen zu können. Gen. 9, 6 wird durch Prov. 24, 11 f. in seiner Geltung beschränkt auf die Zeit vor dieser Mahnung des Spruchweisen. Im N. T. allerdings hat Paulus in dieser Beziehung die Anschauung des römischen Rechtsstaates (Röm. 13, 4).

II. Hauptteil.

Begriff und Bedeutung der Weisheit im Buche der Proverbien.

§ 8.

Vorbemerkung.

Mit gutem Bedacht wurde bereits in der Vorbemerkung zum 1. Hauptteil die naheliegende Versuchung, die Weisheit als Prinzip des religiös-sittlichen Denkens der Spruchdichter hinzustellen, abgewiesen, indem wir die Vorstellungen von Jahve als den Grund erkannten, auf welchem das gesamte Denken der Chakamim ruhte. Um deswillen hielten wir es auch für unsere erste Aufgabe, die Gottesvorstellungen des Spruchbuches kennen zu lernen. Der Nachweis für die Richtigkeit einer derartigen Voranstellung des Gottesbegriffes, sowie dafür, dass der Chokmabegriff im Spruchbuch nicht geeignet sei zur Ableitung der übrigen im Spruchbuche sich reflektierenden Gedankenwelt, musste so lange vorbehalten bleiben, bis durch den Gang der Untersuchung selbst festgestellt war, was die Spruchdichter über Jahve und was sie über die Weisheit gedacht haben. Ist dies erst geschehen, so werden die Unterschiede, wie die Beziehungen, welche zwischen den beiden Gedankenkreisen vorhanden sind, von selbst klar sein, wodurch denn auch die Behandlung des Gottesbegriffes an erster Stelle gerechtfertigt erscheinen wird.

Hinsichtlich des Gottesbegriffes ist nun im 1. Hauptteil bereits geschehen, was eben gefordert wurde, und wir glauben, dass die in den vorhergehenden Paragraphen gegebene Zeichnung desselben einstweilen wenigstens soviel als sicher hat erscheinen lassen, dass zwar zwischen Jahve und Chokma innigste Beziehungen bestehen, ohne dass doch von einem Ineinanderaufgehen der beiden Begriffe geredet werden dürfte. Gott ist zwar, wie vorhin gezeigt wurde, als absolute Intelligenz vorgestellt, allein sein Wesen geht nicht darin auf, dass er dies ist. Wie aber nun dies Verhältnis zwischen Jahve und Chokma von den Spruchdichtern im Einzelnen gedacht wurde, und weiter, welche Stellung der Weisheit eben auf Grund dieses ihres Verhältnisses zu Gott gegenüber der Welt und in derselben zugewiesen wurde, dies ins Licht zu setzen ist die Aufgabe der folgenden Paragraphen.

§ 9.

Die geschichtliche Entwicklung des Chokmabegriffes in Proverbien.

Das Erste, wozu uns unser philologisches Gewissen verpflichtet, ist, dass wir das Wort חֵכְמָה selbst genau in's Auge fassen und zusehen, welche Aufschlüsse daraus über das damit verbundene Gedankenbild entnommen werden können. Die beste Erklärung über die Wortbedeutung von חֵכְמָה findet sich u. E. bei S. Schultens (de def. ling. hebr. p. 406 ff.). Darnach wäre das Wort durch soliditas, firma et densa compactio = *πυκνότης* wiederzugeben. Die Vergleichung mit der arab. *Vchkm* und deren Derivaten lehrt, dass diese Bedeutung thatsächlich als die ursprüngliche anzusehen ist.¹⁾ Das gleiche Verständnis scheint R. Qimchi

¹⁾ Prof. Abel in Erlangen machte mich darauf aufmerksam, dass diese ursprüngliche Bedeutung der חֵכְמָה auch für Ex. 1, 8 sich empfehlen dürfte. Statt Luthers „wir wollen sie mit Listen dämpfen“ ergibt sich

zu haben, wenn er zu 1. Reg. 3, 12 bemerkt: „Sapiens, in-
quiunt Rabbini nostri, ille est, qui stare facit doctrinam
suam, quasi dicas, quod, quidquid docet, stabile est in
corde ejus et paratum.“ Indem es nun das Gebiet des Er-
kennens ist, auf welches solche solide Tüchtigkeit insonder-
heit bezogen wird, verbindet sich mit dem Worte חֲכָמָה die
Vorstellung einer gründlichen und eben darum auch stabilen
geistigen Anschauung jeweils in Betrachtung genommener
Erkennensobjekte. Stabil ist dieses Wissen im Gegensatz
zu der alle Augenblicke die Meinung ändernden, niemals
zu klarer Durchdringung der Gegenstände kommenden Thor-
heit, und solche Stabilität kann von einem die wirkliche
Beschaffenheit des Gegenstandes erfasst habenden Wissen
desswegen ausgesagt werden, weil dasselbe, sofern die er-
kenntnismässige Erfassung eines Dinges immer nur Eine
sein kann, einer Abänderung nicht mehr unterliegt. Zu-
sammenfassend dürfen wir also sagen: unter חֲכָמָה ist dem
Wortlaute nach zunächst eine solche geistige Habitualität
zu verstehen, welche ein der realen Beschaffenheit irgend-
welcher Erkennensobjekte entsprechendes Bild derselben
als festen Geistesbesitz des erkennenden Subjektes gewon-
nen hat.

Unsere nächste Aufgabe ist nun, zu prüfen, inwieweit
sich die Aussagen der Spruchdichter über die Weisheit mit
dieser Worterklärung decken und inwieweit sie darüber
hinauszugehen scheinen. Hier muss nun allerdings von
vornherein zugestanden werden, dass in Prov. die Weisheit
nicht überall in der gleichen Weise vorgestellt wird. Es
ist in dieser Beziehung zwischen den älteren und den jün-
geren Spruchweisen ein bemerkenswerter Unterschied vor-

dann die Übersetzung „wir wollen uns fest gegen sie stellen“; diese
Auffassung scheint mir auch deswegen den Vorzug zu verdienen, weil
die Ex. 1, 11–22 berichteten Anordnungen Pharaos keine List, sondern
einfach brutale Gewaltmassregeln waren.

handen, der jedoch nirgend so tief wird, dass man irgendwie von einem Widerspruche der beiden Vorstellungsweisen zu reden ein Recht hätte. Eher könnte man sagen, dass sie sich zu einander verhalten wie Knospe und Blüte. Denn in all' den Aussagen über die Chokma, die in c. 1—9 sich finden, ist Nichts vorhanden, was nicht von dem Chokmabegriff der älteren Sammlungen seinen Ausgang genommen haben könnte; doch ist freilich der Fortschritt gegenüber der alten Anschauung oft so stark, die gewonnene Vertiefung so bedeutsam, dass eine nur oberflächliche Betrachtung in der herrlichen Wunderblume der Weisheit, die im Garten der späteren Spruchdichter erblühte, die unscheinbare Knospe kaum wiedererkennen dürfte, welche der Baum der hebräischen Spruchdichtung zuerst in den beiden alten Sammlungen hervorgetrieben hat. Und doch ist es derselbe Stamm, auf dem beide gewachsen sind, nämlich eine auf dem Grunde lebendigen Jahveglaubens ruhende Reflexion über die beste und richtigste Art der Lebensführung.

Betrachten wir also diese Entwicklung des Chokmabegriffes, wie sie aus der zeitlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Spruchsammlungen noch jetzt unschwer erkennbar ist.

Was zuerst in's Auge fällt, ist die Thatsache, dass die Weisheit in den jüngeren Sammlungen mit einer gewissen Selbständigkeit auftritt, die nicht selten zur Persönlichkeit wird (1, 20—33; 8, 12—36; 9, 1 f. 11; 23, 26), während sie in den älteren Sammlungen stets nur als Eigenschaft erscheint. Damit ist auch bereits der weitere Unterschied gegeben, dass die Weisheit in cap. 1—9 und in den verwandten zwischen salomonische und hiskianische Sammlung eingeschobenen Stücken in noch höherem Grade im Vordergrund des Denkens steht, als in den beiden alten Sammlungen. Sie ist die unbestrittene Führerin auf allen Gebieten des Denkens und Handelns geworden, ja sie erscheint geradezu als das Prinzip, welches von Gott selbst dazu ver-

ordnet ist, dass es alles geschaffene Leben durchdringe. In dieser letzteren Behauptung liegt kein Widerspruch gegen das, was früher über Gott als Prinzip der Weltanschauung der Spruchweisen gesagt worden ist. Denn indem unser Satz der Weisheit selbst ihren Ursprung in Gott anweist, wird die Beschränkung deutlich, innerhalb deren die frühere Behauptung Gültigkeit beanspruchen will, und Gotte bleibt die Stellung, die wir ihm als oberstem Prinzip des ganzen Chokma-Denkens zuerkennen mussten, gewahrt.

Weder diese stärkere Betonung der Weisheit, noch selbst ihr Auftreten als Person, welch letzteres ja nur als eine neue Form der äusseren Darstellung zu würdigen ist, bringt einen wesentlichen Fortschritt über die Weisheitsvorstellungen der älteren Sammlungen hinaus. Ein wirkliches Hinausschreiten über den Gesichtskreis der älteren Gnomiker zeigt sich dagegen in c. 1—9 hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung der Weisheit. Bei den älteren Spruchdichtern ist nämlich ein Bedürfnis, sich über diese Frage Klarheit zu verschaffen, überhaupt noch nicht wahrnehmbar. Zu solchen schon mehr auf das Gebiet der Spekulation hinüberschweifenden Erwägungen war bei ihnen noch kein Trieb vorhanden, man hielt sich lieber an das bereits real Gegebene. Gegeben war zunächst das Wort חֵכְמָה selbst und die damit verbundene Vorstellung von einem festen, die Dinge in möglichster Objektivität erfassenden Wissen. Wer solches besass, dem konnte der Anspruch, ein Chakam zu heissen, nicht streitig gemacht werden, und weil die Erfahrung zu lehren schien, dass der Weise in allen Stücken besser fährt, als der Unweise, so war's nur natürlich, dass man allen Volksgenossen auf das angelegentlichste empfahl, nach Weisheit zu streben. Allein wer die Weisheit empfehlen wollte, musste notwendigerweise auch sagen, worin denn der Inhalt derselben bestehe. Der wird denn nun auch bruchstückweise und ohne eigentliche Ord-

nung in einer Fülle meist scharf präzisierten Sprüche herbeigebracht, und indem in unendlicher Mannigfaltigkeit geschildert wird, was der Weise thut oder lässt, ist schliesslich so ziemlich das gesamte Material herbeigefahren, aus welchem das Bild des idealen Weisen zusammenzusetzen wäre. Diese Arbeit der Zusammensetzung selbst jedoch wurde von den Spruchdichtern nicht geleistet. Der aphoristische Charakter der Maschaldichtung liess den Gedanken, die einzelnen Bausteine zu einem wohlgeordneten organischen Ganzen zusammenzufügen, überhaupt nicht aufkommen.

Wären nun, wie Bruch gemeint hat, die hebräischen Gnomiker wirklich Philosophen gewesen, so hätten sie gar nicht anders gekonnt, als die Summe der mancherlei Merkmale des Weisen, die sie mit so grossem Fleisse gesammelt hatten, überblickend eine Definition des Weisen zu geben. Allein dazu ist nicht einmal der geringste Versuch gemacht, daher man kaum ein Recht hat, das Streben der Spruchweisen mit den Bemühungen der Philosophie in eine Kategorie zu setzen. Allein eine Frage musste sich ihnen, trotz ihrer wenig philosophischen Veranlagung, doch aufdrängen, ob nämlich die von ihnen so hochgerühmte Weisheit in der Wirklichkeit irgendwo vorhanden sei. Dass bei Menschen die Weisheit immer nur als Stückwerk zu finden sei, haben sie bereits ebenso gut gewusst, als später Paulus. Auch nach ihrer Überzeugung gibt es keine Weisheit, keine Einsicht und keinen Rat gegenüber Jahve (21, 30). So musste die Erinnerung an die religiöse Voraussetzung, auf welcher alles Weisheitsstreben in Israel ruht und die es nirgends verleugnet, auch in dieser Frage zurückführen zu Gott; in ihm ist aller Weisheit Wirklichkeit und im Vergleich mit dieser absoluten Weisheit erscheint aller Menschen Weisheit wie Nichts. Ist aber Jahve der allein wirklich weise, dann muss Alles, was menschlicherweise Weisheit genannt

wird, in ihm seinen Ursprung haben, daher es im letzten Grunde immer von der Stellung, die der Mensch zu ihm einnimmt, abhängt, ob auch er Weisheit gewinne oder nicht. Denn „die Jahve suchen, haben Einsicht in Alles“ (28, 5^b).

Was so bei den älteren Spruchdichtern nur gelegentlich gestreift wird, also bei ihnen gewissermaassen erst in nuce vorhanden ist, die Frage: „Woher die Weisheit?“ das wird bei den späteren Chakamim zum Gegenstand tiefen und schliesslich zu voller Klarheit durchdringenden Nachdenkens. Am deutlichsten prägt sich dieser Fortschritt im Buche Hiob aus, dessen Verfasser wir, wie oben bereits angemerkt wurde, für einen jüngeren Zeitgenossen des Dichters von Pr. 1—9 halten. Dort hören wir die Frage: „die Weisheit aber, wo wird sie gefunden und wo ist der Ort der Einsicht? Nicht weiss der Mensch ihre Zubereitung, nicht wird sie gefunden im Lande der Lebendigen; brausende Flut spricht: in mir ist sie nicht, und Meer sagt: nicht bei mir (Hiob 28, 12 ff.). Und wieder 28, 20 ff.: die Weisheit, woher mag sie kommen und wo ist der Ort der Einsicht? Verhüllt ist sie vor den Augen alles Lebendigen und vor den Vögeln des Himmels ist sie verborgen; Abgrund und Tod sprechen: nur ein Gerücht vernahmen wir von ihr mit unsrem Ohr.“ Wo aber im Menscheng Geist einmal eine Frage brennend geworden ist, da kann er's auch nicht lassen, nach einer Lösung derselben zu suchen und er beruhigt sich nicht eher, als bis er irgend eine befriedigend scheinende Auskunft gefunden. So ist's auch der Chokma Bedürfnis, den Quell kennen zu lernen, aus dem sie ihren Ursprung nahm. Bei dem Streben, diesen Erkenntnistrieb zu befriedigen, konnte es nicht ausbleiben, dass die Chakamim schliesslich wieder bei dem ankamen, der die zu oberst gebietende Macht in allem ihrem Denken und Vorstellen war: bei Jahve. Als Israeliten, denen Jahve

das Ein und Alles war, auf welchem sich ihre ganze Welt aufbaute, konnten sie gar nirgends anders, als in Gott den Weg suchen, der zur Weisheit führt. „Er weiss den Weg zu ihr und er kennt ihren Ort, versichert Hiob 28, 23. Und er kennt ihn deshalb, weil kein Anderer, als er selbst es ist, von dem die Weisheit ihren Anfang und in dem sie ihren fortdauernden Bestand hat. „Jahve hat mich bereitet als Erstling seines Weges, als vorderstes seiner Werke von der Vorzeit her (Prov. 8, 22). Die Weisheit, das erstgeborne Geschöpf Jahves und Gottes Sendbotin an die Menschen (cf. 1, 20—33; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.), das ist das Resultat, zu welchem das Nachsinnen der Spruchweisen schliesslich gelangt, und ihr ganzes Streben gestaltet sich auf Grund dieser Erkenntnis zu einem fortgesetzten Bemühen, sich selbst und Alle, die ihrer Predigt erreichbar sind, dadurch Gotte zu eigen zu machen, dass sie das gottgesetzte Prinzip der Weisheit in sich und in ihren Hörern zur Herrschaft zu bringen suchen. Diese Sachlage hat Bruch nicht genügend gewürdigt, wenn er behauptete, das Erste, was bei dem Studium der Prov. sogleich auffallen müsse, sei ihre Entfernung von dem bei den Hebräern so tief gewurzelten und auf ihre Gesinnungen so beengend einwirkenden theokratischen Geist. Gerade das Gegenteil ist richtig. Freilich der theokratische Geist, den Bruch so nennt, weht in Prov. nicht, aber theokratischer Geist im vollsten und besten Sinn des Wortes beseelt die Spruchweisen, wenn sie Gehör und Gehorsam fordern für die Verkündigung der gottentstammten Weisheit, von welcher Jahve will, dass sie von den Menschen als das nach seinem Willen die Welt durchwaltende und beherrschende Prinzip erkannt und in ihren eigenen Willen aufgenommen werde. Zwar die Instrumente, welche sich zu der grossen Symphonie von Gottesstimmen vereinigen, die uns aus dem A. T. entgegenrauscht, sind vielerlei; bald heisst's Gesetz, bald Ge-

schichte, bald prophetische Vision, bald Weisheitsspruch, wodurch der Wille Gottes an die Menschen gebracht wird. Ihre Klangfarbe ist verschieden nach Zeit und individueller Veranlagung derer, die darauf spielen, bald klingen die Töne scharf und streng, bald grandios-erhaben, bald wie freundliche Einladung und sanfter Lockruf; aber das Grundmotiv, welches durch dies ganze wunderbare Reich der Töne hindurchklingt, kehrt bald mehr bald weniger variiert immer wieder: dass die Welt Gottes werde und Jahve Herrscher sei in aller Menschen Herzen. Das ist wahre rechte Theokratie im besten Sinn und die war auch der Proverbiendichter Wunsch und Ziel.

§ 10.

Der Weisheit Ursprung.

Nachdem nunmehr in den Hauptzügen klargestellt ist, wie sich geschichtlicherweise die Vorstellungen über die Weisheit zu jener Klarheit und Tiefe entwickelt haben, welche in den spätesten Stücken des Spruchbuches zu Tage tritt, wird es gestattet sein, den Standpunkt auf dieser Höhe zu nehmen und von da aus zu versuchen, den Gesamtinhalt dieser Vorstellungen zu überblicken. Wir beginnen demgemäss schon um der systematischen Ordnung willen, die wir, soweit eben der Stoff selbst dies erlaubt, auch im folgenden festzuhalten gedenken, mit Betrachtung derjenigen Erkenntnisse, welche sich den Spruchdichtern bei ihrem Nachsinnen über den Ursprung der Weisheit herausgestellt haben.

Nur eine einzige Stelle ist es, in welcher von dem Ursprung der Weisheit direkt geredet wird, nämlich die berühmte Selbstaussage der Weisheit c. 8, 22—31; wir setzen sie als die Grundlage der nachfolgenden Untersuchung in möglichst wörtlicher Übersetzung hieher:

„Jahve hat mich bereitet als Erstling seines Weges,
Als vorderstes seiner Werke von der Vorzeit her.
Seit Urzeit bin ich eingesetzt,
Von Anfang her, seit der Erde Beginn.
Da brausende Flut noch nicht war, bin ich geboren,
Da Quellen nicht waren, die wasserschweren,
Eh' Berge eingesenkt wurden,
Vor den Hügeln ward ich geboren.
Als er noch nicht gemacht hatte Erde und Gefilde,
Die Summe der Staubatome des Erdkreises,
Als er die Himmel aufrichtete, war ich da,
Als einen Kreis er abmass ob dem Gebrause,
Als er die Wolkenhöhen droben festigte,
Als fest wurden des Gebrauses Quellen,
Als er setzte dem Meer seine Umzirkung,
Dass die Wasser nicht überschritten sein Geheiss,
Als er abmass die Grundlagen der Erde,
Da war ich bei ihm Werkmeisterin,
Und ich war Entzücken Tag für Tag,
Spielend vor seinem Angesichte allezeit
Und mein Ergötzen habend bei den Menschenkindern.“

Eine exegetische Erörterung der Stelle in all ihren Einzelheiten an diesem Orte für unnötig haltend,¹⁾ wenden wir uns sogleich zur Erhebung ihres biblisch-theologischen Gehaltes, der für unseren Zweck allein in Betracht kommt.²⁾

¹⁾ Hiefür vgl. die Comm. bes. Elster in Langes BW.; Delitzsch, Berth-Now. u. Strack in Strack u. Zöckl. Comm. z. d. h. Schr. A. u. N. T.

²⁾ Die Stelle ist auch deswegen wichtig, weil sie trotz ihres poetischen Charakters einen interessanten Einblick in die kosmologischen Vorstellungen der späteren Spruchdichter gewährt. Kombiniert man unsere Stelle mit Gen. 1, so ersieht man daraus, wie sich die Hebräer die erste Einrichtung der Welt vorzustellen pflegten. Zugleich wird damit wieder einmal jene Wahrheit deutlich, dass die biblischen Schriftsteller, was das Naturerkennen anlangt, lediglich den auf rein mensch-

Fünf Hauptpunkte sind es, welche dieser Stelle über Ursprung und erstes Wirken der Weisheit zu entnehmen sind:

liche Weise gewonnenen Erkenntnisstand ihres Volkes und ihrer Zeit repräsentieren.

Als das Erste, was von der materiellen Welt in's Dasein trat, erscheint Prov. 8, 24 wie Gen. 1, 2 die תהום das Gebrause (von der schallnachahmenden *והים* brummen, brausen; die gewöhnliche Übersetzung „Tiefe“ hat ihren Grund in dem *ἄβυσσος* der LXX, ist jedoch eine von dem eigentlichen Wurzelbegriff erst wieder abgeleitete Bedeutung, die unseres Erachtens nur Ps. 71, 20 durch den Zusammenhang gefordert ist). Dem Wortlaute nach bezeichnet also תהום eine in brausender Bewegung befindliche Masse; sie ist das, was sonst das Chaos, die Materie, weniger geschmackvoll der Urbrei genannt worden ist. Nachdem über תהום Licht ausgegossen ist, geschieht der erste Schritt in der Fortbildung des Chaos zum Kosmos dadurch, dass Gott die ganze brausende Masse der Urgewässer durch eine dazwischen geschobene Feste in zwei Teile teilt, (Gen. 1, 6 f.). Diese Feste ist der Himmel, der etwa wie ein grosser runder Glassturz den Wohnsitz der Menschen überdeckt (cf. Pr. 8, 27). Von da ab bleibt das Interesse dem unterhalb der Himmelsfeste liegenden Teile des Weltganzen zugewendet. Auch dieser ist nach Errichtung des Himmels zunächst noch in flüssigem Zustande befindliches Chaos, bis das göttliche Gebot, dass das Wasser sich an besondere Örter sammle, jene Scheidung zwischen flüssiger und fester Materie bewirkt, welche die notwendige Vorbedingung für die Entwicklung pflanzlichen und animalischen Lebens war. Letzteres entsteht denn nun auch thatsächlich in der von Gen. 1, 11–27 angegebenen Weise und Reihenfolge bis hinauf zum Menschen als dem endgültigen Abschluss der ganzen Schöpfung. Dies die Entwicklung des durch Errichtung der Himmelsfeste abgetrennten unteren Teiles der ursprünglichen Gesamtmasse. Von dem andern oberen erfährt man nur gelegentlich. So öffnet Elohim bei der Sintflut die Fenster des Himmels (Gen. 7, 11), damit durch dieselben der obere Teil der Urgewässer auf den Wohnsitz des Menschen herabstürze und ihn ersäufe. Man vergleiche damit, was Pr. 8, 22–31 an kosmologischen Gedanken enthält. Was wir vorhin in Gen. 1 als den wichtigsten Fortschritt vom Chaos auf den Kosmos zu erkannt haben, die Errichtung der die ganze Urmasse teilenden Himmelsfeste, ist auch dem Spruchdichter bekannt. Denn 8, 28 redet auch von einer Bannung der chaotischen Fluten, unter welcher nicht bloss die Scheidung von Land und Meer gedacht sein kann. Denn die Worte „als fest wurden die Quellen

1. Der Weisheit Ursprung ist in Gott und zwar wird derselbe nicht gedacht als freie Emanation aus Gott, sondern als ein rein passives Gesetztwerden.

2. Die Zeit desselben liegt vor der Erschaffung der gesamten sichtbaren Welt.

3. Die Weisheit ist bei letzterer selbst im eminentesten Maasse beteiligt und zwar als Medium, dessen Gott sich zum Vollzug seines schöpferischen Wirkens bedient.

des Gebrauses“ (v. 28^b) werden entsprechend dem, dass bereits in v. a von Festigung der „Ätherhöhen“ (Del.) geredet wird, nur von der durch Aufrichtung der Himmelsfeste bewirkten Abschliessung der oberen Hälfte der Urgewässer von der unteren verstanden werden können. Also auch hier die gleiche Vorstellung wie in Gen. 1, 6, dass der Himmel zunächst den Zweck habe, das direkte Herabstürzen der oberen Urgewässer auf den Wohnsitz der Menschen unmöglich zu machen. Auch den weiteren Verlauf der Schöpfung denkt sich der Dichter von Prov. 8 in der Hauptsache ebenso wie Gen. 1. Wie dort (Gen. 1, 9) sich an die Errichtung der Himmelsfeste die Scheidung der unter ihr befindlichen Hälfte der יָם וָאֶרֶץ in Meer und Land anschliesst, so auch hier in den Worten: „Als er setzte dem Meer seine Umzirkung, dass die Wasser nicht überschritten sein Geheiss, als er abmass die Grundlagen der Erde“ (Pr. 8, 29). Die letzten Worte lassen zugleich nicht undeutlich die Meinung durchschimmern, dass das Festland auf ins Wasser eingesenkten Fundamenten ruhe. Dass die Hebräer auch unter der Erde wieder Wasser dachten, geht aus Prov. 3, 20 hervor, wo der Weisheit Gottes nachgerühmt wird, dass sie für richtige Befeuchtung der Erde von unten und von oben gesorgt habe: „Durch seine Erkenntnis spalteten sich hervor die brausenden Wasser und die Wolken trafen Tau herab.“ Die aus dem Erdinnern hervorbrechenden Quellen wurden also als Ausflüsse der teils zum Meere besonderten, teils unter die Erde verwiesenen Urgewässer der unterhalb der Himmelsfeste liegenden Hälfte des Weltganzen betrachtet. (Über die gleiche Anschauung bei Akkadern und Sumerern berichtet v. Strauss und Torney, Neue Kirchl. Ztschr. 1896 H. 1 p. 50.)

Zwar sind es noch recht naive, von der wirklichen Beschaffenheit unseres Erdballs weit abirrende Gedanken, phantasie reich und unklar, wie die Kosmologien aller antiken Völker, aber gross und unübertrefflich in dem Einen, dass in Allem und stets der eine lebendige persönliche Gott das agens ist, das Alles schafft und wirkt und bewegt.

4. Eben dieser ihr Wirkungskreis, den Gott ihr zugewiesen, war ihr Entzücken.

5. Ihr vornehmster und liebster Aufenthalt war bei den Geschöpfen, in welchen die ganze Schöpfung ihre Spitze erreicht, bei den Menschen.

Was besagen nun diese Feststellungen über Ursprung und erste Thätigkeit der Weisheit in unser Denken übersetzt?

Ihren Ausgang hat die Untersuchung hierüber naturgemäss von dem zu nehmen, welchen der Spruchdichter selbst als den Urheber der Weisheit bezeichnet. Von ihm bezeugt die Weisheit 8, 22: *יְהִיָּה קִנְיָי רֵאשִׁיָּה בְּרִבּוֹ*. Dass und weshalb wir die Übersetzung von *קָנָה* durch schaffen, bereiten für richtig halten, wurde schon p. 37 Anm. 1 auseinandergesetzt. Die Weisheit erkennt sich somit als ein einem göttlichen Willensakt sein Dasein verdankendes Wesen. Ist aber nun dies Wesen etwas von Gott Gesetztes, so hat sie auch einen Anfang. Damit ist auch sofort gewiss, dass ihr ewige Existenz im eigentlichen Sinn von dem Spruchdichter nicht zugeschrieben wird. Hiezu stimmt auch, dass sie sich als den Erstling des Weges Gottes bezeichnet. Der Ausdruck *בְּרִבּוֹ פָּלְגִי* ist an sich zunächst bildliche Bezeichnung für die gesammte Selbstbethätigung eines Lebewesens. Worin nun Gottes Selbstbethätigung bestehe, das erschliesst sich dem Menschen teils durch Betrachtung seiner Werke, teils durch Offenbarung. Einen weiteren Weg, Gottes Selbstbethätigung zu erkennen, gibt es nicht. Zwar wird nun der ganze Gottesbegriff, zu welchem wir auf Grund der an uns und unserer Welt erfahrenen Selbstbethätigung Gottes gelangt sind, die Vermutung nahe legen, dass auch vor jener unserer Erkenntnis zugänglich gewordenen Selbstbethätigung Gottes eine irgendwelchen Objekten geltende Selbstbethätigung von Ewigkeit vorhanden gewesen sei (cf. Origenes' Lehre von der *creatio aeterna*); allein da wir über diese weder durch

eigene Intelligenz noch durch göttliche Offenbarung irgend etwas Bestimmtes wissen können, so fällt der in unserer Natur als an Zeit und Raum gebundener Geschöpfe begründeten Enge des Gesichtskreises der Anfang der Wege Gottes zusammen mit jenem Moment, in welchem Gott seine Selbstbethätigung auf Erschaffung unserer Erdenwelt zu richten begann. Wenn wir daher von „Weg Jahves“ reden, so meinen wir damit stets die Summe aller auf Erschaffung und Erhaltung unserer gegenwärtigen Welt gerichteten Akte Gottes. Dass dies nun auch der Sinn gewesen sei, welchen der Verfasser unserer Stelle mit dem Ausdruck דֶּרֶךְ יְהוָה verband, ja dass er in erster Linie dabei zunächst nur an Gottes Schöpferthätigkeit gedacht hat, geht aus der Anführung aller jener Schöpfungswerke hervor, vor welchen die Weisheit ausgeborn zu sein sich rühmt (v. 26 ff.).

Dieses Weges Erstling nennt sich die Weisheit, sie steht also, wiewohl vor der gesamten übrigen Schöpfung geworden, nicht ausserhalb derselben, sondern sie ist das erste Glied der in Erschaffung und Erhaltung der Welt bestehenden göttlichen Selbstbethätigungen. Darum nennt sie sich auch „das vorderste von seinen Werken“. Als „Werk“ Gottes steht sie zu ihm in dem gleichen Abhängigkeitsverhältnis, wie die nach ihr entstandenen Urgewässer, Himmelsfeste und Erdentiefe, Meer und Festland, kurz die „Summe der Staubatome des Erdkreises“, Geschöpf ist sie, so gut wie diese, nur mit dem einen Unterschied, dass die Beziehung, in welcher sie mit dem göttlichen Geiste steht, eine innigere und unmittelbarere ist, als dies bei der bloss materiellen oder der Materie zu ihrer Selbstäußerung bedürfenden Schöpfung der Fall ist. Wir stehen damit im Widerspruch zu der von Delitzsch in seinem Comm. z. d. Prov. vertretenen Auffassung, welche um deswillen, weil die Weisheit sich rühmt, vor aller sichtbaren Kreatur ausgeborn zu sein, ihr Ewigkeit im eigentlichen Sinne zu-

schreibt. Die Voraussetzung, von welcher aus Delitzsch zu seiner Behauptung kam, ist offenbar diese, dass Welt und Zeit erst mit dem Augenblick beginne, in welchem die erste materielle Grundlage des nachherigen Kosmos in's Dasein tritt. Was vor diesem Punkte bereits existiert, ist nicht mehr resp. noch nicht von dem Rahmen der Zeit umschlossen, ist also vorweltlich, überzeitlich, ewig. Die Weisheit behauptet von sich, dass sie vor dem Chaos gewesen, folglich haben sie die Spruchdichter als vorweltlich, als ewig gedacht. Die Schlussfolgerung ist nicht anzufechten, allein die Prämisse, auf der sie ruht, dass die Zeit erst mit der Erschaffung des materiellen Seins beginne, ist bei den Spruchdichtern nicht vorhanden. Indem Delitzsch die uns geläufige Meinung, dass der Weltbeginn von der Entstehung des Urstoffes (חִמְיָה 8, 24) ab zu rechnen sei, als etwas sich von selbst Verstehendes auch bei den Spruchweisen voraussetzt, ignoriert er gerade das, was der Anschauung unserer Stelle vor andern eigentümlich ist. Man macht die ganze Welt der Spruchdichter zum kopf- und geistlosen Torso und verschliesst sich selbst den Weg zum richtigen Verständnis des nachherigen Wirkens der Weisheit in der geschaffenen Welt, wenn man der Weisheit ihren Platz in der Ewigkeit und ausserhalb der Kreatur anweisen will. Nicht die tobenden, von undurchdringlicher Finsternis bedeckten Urgewässer des Chaos stehen den Spruchweisen im Anfang alles Werdens, sondern das lichte hehre Geistesbild der Weisheit ist des göttlichen Schöpfungswerkes Anfang. So ist von Anfang an der Stempel des Geistes allem weiteren Weltwerden aufgeprägt, und in das lichte reine Geistesangesicht der Weisheit blickend erschaut der Mensch darin wie in einem Wunderspiegel die ganze Zukunft jener Welt, welche die Weisheit nach Gottes Geheiss als seine Werkmeisterin als eine durch alle Phasen und Formen des kreatürlichen Seins hindurchgehende

Auswirkung ein und desselben Gottesgedankens erbauen sollte. Aber gerade in diesem letzten Gedanken, dass die Weisheit bei der Entstehung von Himmel und Erde mitgewirkt habe, sieht Delitzsch wieder ein Hindernis, die Weisheit unter die Geschöpfe zu setzen. Indess, auch der Riss, den der Künstler auf's Papier wirft, wirkt mit, ja bildet die Voraussetzung für die Entstehung des schliesslich darnach gebildeten Werkes, aber er ist deswegen doch ebensogut ein Produkt des Künstlers, wie das letzte Glied des Werkes, zu dem er schliesslich ausgestaltet wird.

Ein direkter Widerspruch gegen diese Herabsetzung der Weisheit in die Sphäre zeitlicher Geschöpflichkeit scheint auf den ersten Blick vorhanden zu sein in der Aussage von v. 23 מִצֵּלָם נִסְכָּתָר. Allein hier ist zu beachten, worauf schon p. 52 Anm. 2 hingewiesen wurde, dass der עֵלִיז der Hebräer sich nicht deckt mit unserem von philosophisch gebildeter Theologie geprägten Begriff der Ewigkeit als einer Seinsweise, für welche die Form des Nacheinanderseins nicht vorhanden ist. Mit gutem Grund darf in Zweifel gezogen werden, ob der Israelitismus, wie er uns im A. T. vorliegt, überhaupt jemals den Gedanken eines nicht in der Form zeitlicher Aufeinanderfolge seiner einzelnen Akte vorhandenen Seins gefasst habe. Auf keinen Fall aber ist es angängig, speziell in dem Worte עֵלִיז jene metaphysische Vorstellung zu finden, die wir mit dem Worte Ewigkeit zu verbinden pflegen. Denn erstlich weist die Wurzelbedeutung, wie oben gezeigt, auf Nichts weiter, als auf die Vorstellung eines von menschlicher Sehkraft nicht zu beherrschenden Zeitraums, wobei das Vorhandensein zeitlicher Aufeinanderfolge doch immer selbstverständliche Voraussetzung bleibt, vollends aber lässt eine Durchsicht der Stellen, an welchen עֵלִיז im A. T. gebraucht wird, mit hinreichender Deutlichkeit erkennen, dass an Ewigkeit in unserem Sinne zu denken dem Hebräer fremd war. Wird

doch עולם in zahlreichen Stellen Personen, Einrichtungen und Dingen zugeschrieben, von welchen Ewigkeit im eigentlichen Sinn auszusagen geradezu absurd wäre. Von עולם redet Gen. 49, 26 und ewig bleibt die Erde nach Ps. 104, 5 f.; Qoh. 1, 4. Mit Noah macht Gott einen Bund in Ewigkeit, der doch bloss die irdische Naturordnung betrifft (Gen. 9, 16), und von עולם redet Deut. 32, 7, ohne an mehr zu denken, als an die Zeit der Väter. Ja selbst von der kurzen Spanne des menschlichen Lebens wird עולם gebraucht; denn der Leibeigene, der nach 6jähriger Dienstzeit auf das ihm gesetzmässig zustehende Recht der Freilassung verzichten zu wollen erklärt, soll durch eine vom Familienhaupte vorzunehmende Cärimonie zum Knecht in Ewigkeit erklärt werden (Ex. 21, 6). Desgleichen findet sich der Ausdruck bei Anordnung von Festen und Opfern wie Ex. 12, 14; Lev. 3, 17; 6, 13. 18. 22; vgl. ferner Jes. 42, 14; 46, 9; 57, 11; 58, 12; 61, 4; Jer. 18, 16; 20, 11. 17; 23, 40; Ez. 35, 5; Joel 2, 2; Zeph. 2, 9 etc. Besonders bezeichnend für den Sinn von עולם als lediglich eines langen Zeitraums, an dessen Ende man gar nicht denken will, ist die besonders dem König gegenüber gerne angewendete Grussformel: „Es lebe der König ewiglich“ 1. Reg. 1, 31; Neh. 2, 3; Dan. 2, 4; 3, 9.¹⁾

Mit all' dem dürfte zur Genüge erhärtet sein, dass für die Ewigkeit der Weisheit in unserem Sinne den Worten עולם ein ziehender Beweis nicht entnommen werden kann, dass vielmehr, nachdem durch ראשית דרכו der Zeitpunkt, den der Spruchdichter im Auge hat, hinreichend ge-

¹⁾ Der Einwand, dass damit eben dem König die ewige Seligkeit gewünscht werde, würde sich, selbst wenn der Gedanke einer ewigen Seligkeit den altl. Hebräern geläufig gewesen wäre, dadurch erledigen, dass diese Art der Begrüssung auch heidnischen Königen gegenüber gebraucht wird, für die nach israelit. Anschauung doch auf keinen Fall ein Platz im Himmelreich gefunden werden konnte.

kennzeichnet ist, מַעֲלָא auch hier nur von grauer Vorzeit verstanden werden darf.

§ 11.

Die Weisheit keine reale Persönlichkeit.

Soviel hat nun die bisherige Untersuchung in's Licht gestellt: die Weisheit gilt den Spruchdichtern als eine durch göttlichen Willensakt existent gewordene Kreatur, deren Hervorbringung den obersten Anfang der göttlichen Schöpferthätigkeit bezeichnet. Durch diese Feststellung ist zwar einstweilen wenigstens dies erreicht, den Kreis, in dessen Grenzen sich die weitere Untersuchung zu bewegen hat, in etwas zu limitieren, allein über die Hauptfrage, als was man sich diese den Anfang der Wege Gottes bildende Kreatur zu denken habe, ist immer noch keine Klarheit erreicht.

Als einfachster und nächster Weg zur Erreichung dieses Zieles bietet sich, dass man die ganze eigentümliche Art der Selbstäußerung, welche die Weisheit bei den späteren Spruchdichtern zeigt, unter die Loupe nehme und aus den hiebei gemachten Beobachtungen seine Schlüsse auf das Wesen der Weisheit ziehe. Nur muss man sich hiebei hüten, dass man nicht die Schale bereits für den Kern halte. Die Versuchung zu diesem Irrtum legt sich nahe durch die Thatsache, dass die Weisheit in mehreren höchst bedeutsamen Stellen als selbständige Person auftritt und damit den Anspruch zu erheben scheint, als ein Wesen genommen zu werden, in welchem sich volles Selbstbewusstsein mit freier Selbstbestimmung zur Einheit verbindet.

Sowie man sich verleiten lässt, auf Grund jener die Weisheit als Person vorführenden Stellen den Spruchdichtern die Meinung zuzuschieben, dass die Weisheit eine wirkliche Person sei, verfällt man einem Irrtum, der für das ge-

sammte Verständnis ihrer religiösen Vorstellungen die verhängnisvollsten Konsequenzen haben würde. Denn haben die Spruchdichter die Weisheit thatsächlich als Person gedacht, so können sie sich dieselbe gemäss ihren sonstigen Aussagen über sie nur als engelartiges Geistwesen vorgestellt haben, welches allerdings sozusagen unter Gottes Oberaufsicht den Kosmos bildet und dessen Fortentwicklung mit den einer Persönlichkeit zu Gebote stehenden Mitteln beeinflusst. Das ganze phantastische Geisterreich gnostischer Demiurgen und Äonen hätte hier seine Wurzel; und die Weisheit wäre dann ein zwischen Jahve und der durch ihre Mitwirkung entstandenen sichtbaren Welt stehendes numen intermedium, welches sowohl Gott wie der Welt gegenüber etwa die gleiche Rolle hätte, die später von der arianischen Theologie dem *λόγος* zugewiesen worden ist. Wie wenig ein solches Gespenst mit den sonst so streng monotheistischen Vorstellungen Alt-Israels sich verträge, bedarf für jeden der altl. Litteratur nur einigermaassen Kundigen keiner weiteren Auseinandersetzung. Die altl. Jahvegemeinde hätte allen Grund gehabt, einem Buche, welches ein mit ihrer bisherigen Gotteserkenntnis so schlecht vereinbares Zwischenwesen verkündete, die Aufnahme in die Zahl ihrer heiligen Bücher zu versagen. Aber eben die Thatsache, dass das Spruchbuch in den altl. Kanon aufgenommen worden ist, ist ein Beweis dafür, dass bereits von der zur Entscheidung über die Kanonicität desselben in erster Linie berufenen Gemeinde die in Rede stehenden Äusserungen der Spruchdichter nicht so verstanden wurden, dass in ihnen die Realität der Persönlichkeit der Weisheit gelehrt werden wollte. Und dass diese Auffassung der altl. Gemeinde die richtige war, ergibt sich auch für uns, sobald wir das, was die Spruchdichter über die Persönlichkeit der Weisheit sagen, genauerer Betrachtung unterziehen. Wichtig ist vor Allem, dass in den beiden alten Spruchsammlungen einer als Per-

sönlichkeit zu denkenden Weisheit mit keinem Worte Erwähnung geschieht. Sie ist dort niemals etwas Anderes als eine von den Menschen in ihrem eigensten wohlverstandenen Interesse zu erstrebende Sinnesrichtung oder auch nur Eigenschaft. So wird sie in c. 14, 6 in Parallele gesetzt mit der Erkenntnis und 14, 33 erscheint sie ganz allgemein als Erudition, welche in dem Herzen eines verständigen Mannes einen ruhigen Wohnsitz hat. Nach 16, 16 ist sie ein Gut, dessen Erstrebung mehr zu empfehlen ist, als das Jagen nach Gold oder Silber, und auch hier steht sie wieder in Parallele mit בִּינָה, welche als Person zu nehmen doch nie einem Spruchdichter einfällt. Als Eigenschaft erscheint sie auch 28, 26, und nach 29, 15 ist sie sogar durch Ruthe und Rüge lehrbar. Von einer Person der Weisheit nirgend auch nur die entfernteste Spur.

Auch Agur hält die Weisheit noch für lernbar (30, 3). Was er sich aber darunter gedacht hat, zeigt das zweite Versglied, welches wohl richtig als Epexege des ersten gefasst wird: Erkenntnismässiges Erfassen des Inbegriffs der Heiligkeit, also rechte Gotteserkenntnis (דָּעַת קְדוּשִׁים), aus welcher dann das rechte Weltverständnis von selbst abfolgt.

Ebenso wie die alten Sammlungen denkt auch der Dichter des Lobes der guten Hausfrau die Weisheit nur als Eigenschaft (31, 26).

Die älteren Spruchdichter, wie auch die beiden Schlusskapitel unseres Buches wissen also von einer als reale Person gemeinten Weisheit lediglich Nichts.

Aber welche Stellung nehmen nun in dieser Beziehung die jüngeren Spruchdichter ein, als deren Produkte wir vornehmlich c. 1—9 und dann die beiden zwischen die alten Sammlungen gestellten Zusätze von 22, 17—24, 34 betrachten? Hier muss nun freilich zugegeben werden, dass eine ziemliche Anzahl von Stellen vorhanden ist, welche für sich allein betrachtet die Vermutung, dass diesen Dichtern die

Weisheit als ein persönliches Geistwesen gegolten habe, in hohem Grade wahrscheinlich machen würde. So tritt die Weisheit 1, 20 f. auf den belebtesten Plätzen der Stadt auf, sich mit eindringlicher Predigt an das Volk wendend, fordert Beachtung für ihre Rüge, und verheisst ihren Geist sprudeln zu lassen denen, die auf sie hören (v. 23); sie gerberdet sich als Ratgeberin (v. 25), droht zu spotten derer, die sie verachten (v. 26), wird von ihnen angerufen und mag ihnen zur Strafe für ihren früheren Ungehorsam keine Antwort geben (v. 28). In gleicher Weise lässt sie sich 8, 1 ff. predigend vernehmen, bietet sich an als Führerin zu den höchsten und reichsten Glücksgütern (v. 18 u. 21), beruft sich zum Beweis ihrer Vortrefflichkeit auf ihre Herkunft (v. 22 f.) und auf die Werke, die sie als Gottes Dienerin vollendete (v. 30), auch jetzt noch eine Fürstin, die für ihre Gebote von ihren Unterthanen Gehorsam fordert, (v. 32) und an deren Thür die Menge ihrer Diener harrt (v. 34). In c. 9 begegnet sie wieder als Gastgeberin, die ihr Haus bereitet und ein grosses Mahl herrichtet, zu welchem sie durch ihre Dienerinnen öffentliche Einladung ergehen lässt an Jedermann, dem daran gelegen ist, Verstand zu gewinnen.¹⁾ Auch 23, 26 tritt hinter dem dort redenden Weisheitslehrer die persongewordene Weisheit selbst hervor mit der Bitte: „Gib mir mein Sohn dein Herz und lass deinen Augen meine Wege wohlgefallen.“

Es ist unleugbar, diese Art, die Weisheit redend einzuführen, ist so eigentümlich und besonders in c. 8 und 9 mit solcher Energie durchgeführt, dass über die Berechtigung der Annahme einer blossen Personifikation starke Bedenken aufsteigen könnten, wenn nicht in eben denselben Partien unseres Buches, in welchen die persongewordene Weisheit ihre Predigt erschallen lässt, wiederum Aussagen

¹⁾ Hier das altl. Vorbild, an welches Jesus sein Gleichnis Matth. 22, 2–14 (Luk. 14, 16–24) angeknüpft hat.

über sie vorhanden wären, welche jeden Zweifel daran, dass auch die jüngeren Spruchdichter sich die Weisheit nicht als real-persönliches Wesen vorgestellt haben, mit völliger Gewissheit ausschliessen.

Gleich in der Überschrift (c. 1, 1—6) ist die Weisheit Nichts weiter als eine Qualität, zu deren Aneignung das nun folgende Buch eine Anleitung sein will. Gott gibt sie als Besitz dem, der mit redlichem Streben nach ihr trachtet (2, 6 f.), und Erkenntnis und Einsicht sind die Pendants zu ihr im zweiten Versgliede (2, 6^b); dieselbe Parallelisierung von חֵכְמָה und תְּבוּנָה ist 3, 13 zu bemerken. Sie ist ein Gut, das erworben wird, wie man Silber oder Gold erwirbt, nur mit dem Unterschied, dass sie in Ansehung ihres viel reicheren Ertrags einen ungleich höheren Wert hat, als jene materiellen Güter (3, 14 f.). In unmittelbarem Anschluss hieran wird sie plötzlich in demselben Maschalliede als Persönlichkeit eingeführt, indem es 3, 16 f. von ihr heisst: „Langes Leben ist zu ihrer Rechten und zu ihrer Linken Reichtum und Ehre; ihre Wege (d. h. die Wege, auf welchen sie den Menschen als Führerin voranschreitet) sind liebliche Wege und all' ihre Pfade sind Friede.“ Aber eben der Umstand, dass kurz vorher in demselben Zusammenhang von ihr als von einem unpersönlichen Gute geredet war, zeigt, dass diese Ausdrucksweise nur im uneigentlichen bildlichen Sinn verstanden werden darf, und dass somit dem Dichter durchaus fern lag, damit die wirkliche Persönlichkeit der Weisheit behaupten zu wollen. Auch in c. 4 zeigt sich wieder dieses Schwanken zwischen eigentlicher Rede und Personifikation: während der Weisheitslehrer in v. 5 seinen Schüler ganz einfach auffordert, er möge sich bemühen, Weisheit und Einsicht zu erwerben (was er nach des Dichters Meinung am sichersten dadurch erreichen wird, dass er der Lehren seines Meisters stets eingedenk bleibt und in keiner Beziehung abbiegt von der Richtschnur, die

dessen Wort ihm vorgezeichnet hat) schimmert mit einemmale in 4, 6 ff. wieder die Fiktion eines persönlichen Verhältnisses zwischen dem Weisheitsjünger und der Weisheit durch. „Er soll sie lieb haben, so wird sie ihn bewahren, er soll sie hochschätzen, so wird sie ihn erhöhen, und wenn er liebend sie umfängt, so wird sie ihn mit Ehre schmücken etc. etc. (v. 8). Aber dass all' das eben doch nicht mehr ist, als bloss dichterische Redeweise, zeigt die dazwischen eingeschobene, auf bildlichen Schmuck der Rede verzichtende Aufforderung: „Anfang der Weisheit ist: erwirb Weisheit und um allen deinen Besitz erwirb Verstand (v. 7). Dieselbe Aufforderung kehrt auch 23, 23 wieder, wobei zu beachten, dass der Dichter die Weisheit hier mit andern idealen Gütern wie Wahrheit, Zucht und Einsicht zusammenstellt; sie gehört ihm also in die gleiche Kategorie wie diese. Selbst in cap. 8 und 9, wo die Personifikation von Anfang bis zu Ende festgehalten wird, finden sich Spuren, die ganz deutlich erkennen lassen, dass der Dichter trotz alledem, was er von der Weisheit als Predigerin, Beraterin, Werkmeisterin und Gastgeberin sagt, doch nicht im entferntesten gemeint war, sie als ein real-persönliches Geistwesen zu denken. Denn 8, 1 sehen wir auch die *הַבִּינָה* zur Person erhoben und doch wird Niemand behaupten wollen, der Spruchweise habe die *הַבִּינָה* für eine Person gehalten. Ebenso verhindert der Dichter in c. 9 selbst, seine Worte v. 1—5 im eigentlichen Sinn zu nehmen, indem er in v. 6 die nähere Erklärung darüber gibt, was die ganze vorhergehende Einladung zu dem Mahl der Weisheit ohne Bild besagen wolle: bei der Weisheit zu Gaste sein, das heisst in Prosa übersetzt: Ablassen von einfältiger Thorheit und geradeaus gehen auf dem Wege der Einsicht.

Auch das Auftreten der Frau Thorheit, die wir 9, 13—17 als Konkurrentin der Weisheit sehen, zeigt, als was alle jene Stellen, in welchen sich die Weisheit als Person geriert,

zu beurteilen sind. Es ist dasselbe Spiel der Rede, in welchem sich die höfische Ritterdichtung des Mittelalters mit Frau Minne gefiel. Aber im Ernste die Weisheit oder die Thorheit als wirkliche Persönlichkeit zu denken, ist nie einem Spruchdichter eingefallen, so wenig jemals ein Ritter der Hohenstaufenzeit Frau Minne unter den Lebendigen gesucht hat.¹⁾

Zusatz: Manchem mag es vielleicht bedünken, diese ganze Auseinandersetzung hätte erspart werden können, nachdem die Meinung, dass man es in den eben besprochenen Stellen doch überall nur mit einer kühnen Personifikation zu thun habe, gegenwärtig kaum von irgend welcher Seite mehr einen ernsthaften Widerspruch erfährt. Allein der Glaube, dass hier blosse Personifikation vorliege, beruht vielfach nur auf subjektivem Empfinden, ohne dass man sich bisher die Mühe genommen hätte, durch genauere Übersicht und Vergleichung der diesbezüglichen Aussagen des Spruchbuches den Beweis für die Richtigkeit dieser Empfindung zu erbringen. Die blosse emphatische Behauptung, dass hier eine Personifikation angenommen werden müsse, hat nur dann einen Wert, wenn man sich auch herbeilässt, sie durch zwingende Gründe zu rechtfertigen, und nachdem dies geschehen, zu zeigen, welches der eigentliche Kern dieser Bildreden sei und welche Qualitäten der Weisheit die Spruchdichter veranlassten, sie als selbsthandelnde Person auftreten zu lassen. Diese beiden letzten Fragen hoffen wir im folgenden Paragraphen zur Erledigung zu bringen.

§ 12.

Das Wesen der Weisheit bestimmt aus ihren Wirkungen.

Durch Abweisung der hauptsächlichsten Missdeutungen einzelner Proverbienstellen, welche zu einer Verzeichnung

¹⁾ Die Neigung der späteren Spruchdichter, abstrakte Begriffe zu

des Weisheitsbildes führen müssten, ist der Weg zu richtiger Erfassung des Weisheitsgedankens bereits geebnet. Denn einerseits sind wir durch die Konstatierung, dass das Denken der Spruchdichter sich nicht in die Höhen der Überzeitlichkeit versteige, sondern eben bei dem Punkte einsetze, mit welchem die Form des Nacheinanderseins beginnt, gesichert gegen den Irrtum, den Spruchdichtern ein Eindringen in das Geheimnis des göttlichen innertrinitarischen Lebens zuzuschreiben und so in ihren Vorstellungskreis Ideen hineinzutragen, welche erst von einer späteren Zeit auf Grund der an der Person Christi gemachten Erfahrungen geahnt werden konnten. Andererseits ist durch den Nachweis der Unpersönlichkeit der Weisheit auch ein Abirren unserer Untersuchung in die gnostische Sphäre unmöglich geworden.

Nachdem durch diese negativen Bestimmungen die Schranken, innerhalb welcher wir die Weisheit zu suchen haben, bereits enger gezogen sind, kann nunmehr die positive Beantwortung der Frage: Was ist die Weisheit? selbst in Angriff genommen werden.

In Betracht kommen hier vor Allem als Hauptstellen c. 3, 19 f. u. 8, 30 f. Die erstere Stelle führt zunächst nur darauf, dass die Weisheit als das Mittel zu betrachten sei, dessen sich Jahve zur Ausführung der Weltschöpfung bedient habe. Den gleichen Gedanken bietet auch 8, 30 f. nur in lebendigerer Ausführung und mit starker der dort beliebten Personifikation entsprechender Hervorhebung des subjektiven Empfindens der Weisheit. Die ganze Thätigkeit der Weisheit, welche auf die Hervorbringung einer dem Willen Gottes entsprechenden Welt gerichtet ist, vollzog sich vor Gottes Angesicht als ein ihr selbst die höchste Wonne gewährendes Spiel. Nachdem im vorigen Para-

personifizieren und dadurch ihre Ausdrucksweise lebendiger zu gestalten, wird auch durch Stellen wie 6, 11 und 24, 34 illustriert.

graphen nachgewiesen ist, dass gewichtige Gründe es verhindern, jene Stellen, in welchen die Weisheit sich als Person geriert, im wörtlichen Sinn zu fassen, sind wir hier veranlasst, auch den in unserer Stelle enthaltenen Gedanken aus seiner bildlichen Einkleidung herauszunehmen und ihn zu nötigen, dass er sich in seiner wahren Gestalt zeige. Die Weisheit rühmt sich hier durch ihre Thätigkeit bei Erschaffung der Welt höchsten Glücksgefühls teilhaftig geworden zu sein. Was muss nun diese Thätigkeit selbst gewesen sein, wenn sie der Weisheit so vollkommene Befriedigung gewähren konnte? Den Menschen lehrt die Erfahrung, dass Befriedigung seines eigenen Selbst und damit Glücksgefühl für ihn in dem Maasse gewonnen wird, als die in seiner Natur angelegten Kräfte und Potenzen zu vollkommener, durch keinerlei Druck verkümmerter Entfaltung kommen. Indem nun der Dichter die Weisheit konstatieren lässt, dass ihre Thätigkeit bei Erschaffung der Welt für sie selbst mit dem höchsten Glücksgefühl verbunden gewesen sei, ergibt sich als der eigentliche, der Bildrede von der entzückten Weisheit zu Grunde liegende Gedanke, dass die Erschaffung der Welt nichts Anderes gewesen sei als eine Selbstentfaltung der Weisheit. Der auf diesem Wege entstandene Gesamtorganismus der geschaffenen Welt erscheint somit als die zu körperlicher Realität entfaltete Weisheit. Gleichzeitig führt die Aussage *וְאֵתֶּרָהּ שֶׁעָשִׂיהָ* noch auf ein Weiteres, das nicht unbeachtet bleiben darf. Man würde den hebr. Ausdruck ungemein verflachen, wenn man im Interesse eines vermeintlich leichteren Verständnisses übersetzen wollte: „ich war entzückt“ d. h. ich empfand Entzücken. Die Weisheit sagt viel Grösseres von sich aus: sie empfand nicht bloss Entzücken, sondern sie war selbst Entzücken ganz und gar, d. h. ihr Entzücken war so völlig, dass sie ganz in diesem Gefühl vollkommenster Selbstbefriedigung aufging, und für kein anderes Gefühl daneben

Raum blieb.¹⁾ Wie nun ein durch Nichts getrübtcs Glücksgefühl nur dem eigen sein wird, in dem keine Seite seines Selbst mehr vorhanden ist, die nicht zu dem ihr gebührenden Rechte gelangt wäre, so enthält auch die Aussage der personifizierten Weisheit, sie sei Entzücken gewesen, dies, dass in jener ihrer Wirksamkeit, welche sie mit Erschaffung der Welt nach Gottes Willen ausübte, die Gesamtheit alles dessen, was in ihr ihrer Natur nach angelegt war, zu realer und vollkommener Entfaltung gekommen sei. Der Höhepunkt dieser in Erschaffung der Welt sich vollziehenden Selbstauswirkung der Weisheit wird durch die letzten Worte ihrer Selbstaussage bezeichnet: „und mein Ergötzen habend bei den Menschenkindern“. Ihr höchstes Glück also findet die Weisheit beim Menschen d. h. die vollkommenste Auswirkung ihres eigenen Wesens gewinnt sie in dem letzten und sublimsten Produkte ihrer ganzen schöpferischen Thätigkeit, in dem mit eigener Denkfähigkeit ausgestatteten Menschen. Noch ist beachtenswert das Prädikat: „Spielend vor seinem Angesichte allezeit“. Dies bringt zu allem Bisherigen noch die nähere Bestimmung hinzu, dass der ganze das vollkommene Entzücken der Weisheit ausmachende oder, ohne Bild geredet, die Gesamtheit der in ihr angelegten Potenzen in Wirklichkeit umsetzende Prozess ihrer Selbstauswirkung sich vor Gottes Angesicht vollzog, d. h. so, dass Gott dabei die stets gegenwärtige Macht ist, welche alles in demselben sich vollendende Geschehen überwaltet.

Allein damit, dass die Weisheit alles irdische Sein und dessen Krone, den Menschen, so zu sagen, als ihre Verleiblichung in's Dasein rief, ist ihre Wirksamkeit noch nicht zu Ende. Eben weil diese ihre Produkte die Entfaltung ihres eigenen Selbst sind, lebt sie natürlicherweise auch in

¹⁾ Die gleiche Ausdrucksweise siehe Ps. 109, 4, wo Hitzig zuerst die richtige Übersetzung: „Ich bin ganz Gebet“ angegeben hat. Ähnlich auch Gen. 12, 2.

dem ganzen grossartigen Organismus, den sie als sichtbaren Ausdruck ihres Wesens erschuf, als die demselben stets immanente Grundkraft weiter, die alle die einzelnen Teile desselben mit einander in Beziehung setzt und verbindet. Nun ist jedoch den Spruchweisen keineswegs verborgen, dass in diese Schöpfung auch noch andere Kräfte eingedrungen sind und nach der Herrschaft darüber ringen, welche zur Weisheit in diametralem Gegensatz stehen. Sie alle erscheinen zusammengefasst in dem Begriff der Thorheit, deren eigentliches Wesen die Negation oder Verkehrung alles dessen ist, was in irgend welchem Zusammenhang mit der Weisheit steht. Mitten unter den Geschöpfen der Weisheit sucht sie ihr Reich zu gründen und immer weiter auszubreiten, was 9, 13—17 dadurch dargestellt wird, dass sie geradezu als Konkurrentin der Weisheit in dem Werben um Menschenseelen auftritt. Woher diese finsternen, feindlichen Kräfte ihren Ursprung nehmen, und auf welche Weise es ihnen gelang, in den Kosmos der Weisheit einzudringen, darüber geben die Spruchdichter weiter keinen Aufschluss. Das Geheimnis der Bosheit scheint ihrem Auge noch verhüllt gewesen zu sein, während in Hiob und besonders im Berichte der Genesis über den Sündenfall die Erkenntnis desselben bereits aufdämmert. Nur dass sie vorhanden sind, ist ihnen durch Erfahrung gewiss. Die weitere Ausbreitung derselben in ihrem Kosmos zu hindern und sie womöglich ganz aus demselben auszuschliessen, damit die ursprüngliche Harmonie zwischen Schöpferin und Geschöpf gewahrt bleibe, mit einem Worte, die Selbstbehauptung der Weisheit innerhalb ihrer Schöpfung, dies ist der Inhalt ihres weiteren Wirkens nach Vollendung des Schöpfungswerkes.

Über die Art und Weise nun, in welcher sich dieses Wirken vollzieht, geben Stellen wie 1, 20 ff.; 8, 5. 13. 36; 9, 1—6. 18; 23, 26 charakteristischen Aufschluss. Einer ener-

gischen Polemik gegen Thorheit, frivole Spottsucht (רִיב) und Ruchlosigkeit jeder Art läuft parallel ein eindringliches Werben der Weisheit bei den Menschen, dass sie ihr die Thore ihrer Herzen öffnen mögen, damit sie als oberste Herrscherin Wollen, Denken und Handeln der Menschen leite. Vermittelt aber wird diese Werbung der Weisheit durch alle die, welche ihr in ihrem Herzen bereits die Wohnstätte bereitet haben (cf. 1, 8; 2, 1; 3, 1; 4, 1—5; 5, 1; 7, 1—3; 10, 11. 21. 31 f.; 13, 1; 13, 14; 15, 2; 22, 17; 23, 15 f. etc.). Sie, in denen die Weisheit bereits Gestalt gewonnen hat, führen als Lehrer der Weisheit den Kampf gegen alles thörichte Wesen, welches sich in der Schöpfung der Weisheit breit zu machen sucht, und das Ziel, das durch diese Thätigkeit angestrebt wird, ist dies, dass die Welt fort und fort in Einklang bleibe mit ihrer Schöpferin. Wo nun der Mensch der Pädagogik der Weisheit statt gebend selbst weise wird und so in ein Verhältnis schöner Harmonie mit der Macht tritt, welche seine eigene wie des ganzen Kosmos Entstehung vermittelte, da entspringt eben aus dieser Harmonie auch das höchste Glück des Menschen. Denn die Weisheit gewährt denen, die auf sie hören, als Lohn ihres Gehorsams alle die Güter, in deren Besitz nach altisraelitischer Anschauung die Glückseligkeit des Menschen besteht (1, 33; 3, 2—4. 11—18. 35^a; 4, 6; 7, 4 f.; 8, 21. 35; 9, 6. 11; 13, 30 (wo v. ^b deutlich die Meinung erkennen lässt, dass dem Gegenteil der Thorheit, der Weisheit, auch das Gegenteil des Unglücks, das Glück, folge); 16, 22; 21, 20; 23, 18; 28, 26).

Dies in Kürze das Wirken der Weisheit. Welche Antwort ist nun durch Kombination dieser Feststellungen mit dem, was vorhin über die Wortbedeutung von חֲכָמָה sowie über Geschöpflichkeit und Persönlichkeit der Weisheit erkannt wurde, auf die noch immer schwebende Frage zu gewinnen: Was ist die Weisheit?

Die Wortbedeutung von חֵכְמָה lehrte vorhin, dass sie ein erkenntnismässiges Erfassthabe irgend welcher Erkennensobjekte sei, infolgedessen die wahre Beschaffenheit der betr. Objekte zum festen Geistesbesitz des erkennenden Subjekts geworden sei. Demgemäss entsteht Weisheit dadurch, dass in dem Geiste eines erkennenden Subjektes ein dem realen Sein irgendwelcher Erkenntnisobjekte entsprechendes Bild hervortritt. Wer immer also in seinem Geiste ein solches mit dem wahren Sein der geistig angeschauten Objekte übereinstimmendes Bild produziert, der schafft Weisheit. Wird nun 8, 22 von Gott gesagt, er habe die Weisheit geschaffen, so kann dies nur dadurch geschehen sein, dass er in seinem Geiste ein Bild hervortreten liess, welches in allen Beziehungen das wahre Sein der von ihm in Betracht genommenen Objekte in sich selbst darstellte. Welches aber diese Objekte gewesen seien, ergibt sich aus dem, was soeben über das Werk der Weisheit gesagt worden ist. Wir glauben dargethan zu haben, dass die Schöpfung der endlichen Welt von den Spruchdichtern als Selbstauswirkung der Weisheit angesehen wurde. Ist dies richtig, so war der Inhalt jenes von Gott hervorgebrachten Gedankenbildes, welches in Pr. חֵכְמָה heisst, sowohl die Gesamtheit aller Kräfte, durch deren fortwährendes Aufeinanderwirken die endliche Welt entsteht und besteht, wie auch die Gesamtheit aller durch diese Kräfte produzierten Einzelformen des endlichen Seins. Nichts anderes also als, um mit Prov. selbst zu reden, die ראש עֲפָרוֹת הַבַּל (wovon jedoch das Böse als eine von anderwärts eingedrungene Störung, ja Negation des gottgewollten Weltorganismus auszuschliessen ist), war Objekt jenes göttlichen Denkens, durch welches die Weisheit entstand, und diese selbst ist der dem göttlichen Geiste gegenständlich gewordene Gedanke von der Welt als einem durch, in und für Gott existierenden endlichen Sein.

Die Weisheit also: das Gedankenbild von der Welt, wie sie werden sollte, vor Entstehung alles Sichtbaren und als Vorbedingung desselben im Geiste Gottes hervorgetreten und umgekehrt: die sichtbare Welt ein verkörperter Gottesgedanke, dies ist das vorläufige Resultat unserer Erörterung. Nur so für sich allein genommen, wie er dasteht, könnte dieser Satz die Vermutung nahe legen, dass die Spruchdichter, wenn auch nur vielleicht halb unbewusst, pantheistischen Ideen gehuldigt hätten. Denn ist die Welt ein Gottesgedanke, so ist sie, nachdem Gott Geist ist und das Leben des Geistes eben im Denken besteht, lediglich als eine durch Gottes eigenes Wesen vernetwendigte Bewegung seiner selbst zu begreifen. Leitete man dazu noch aus dem unstreitig richtigen Satz, dass Gottes Sein einer zeitlichen Begrenztheit nicht unterliege, den Schluss ab, dass demgemäss auch alle Selbstbethätigung dieses Seins der Überzeitlichkeit angehören müsse, so würde auch für den ganzen als Selbstentfaltung Gottes betrachteten Weltverlauf die Ewigkeit zu statuieren sein. Damit wären dann die Spruchdichter beim Pantheismus angelangt und hätten, um irdische Relativität zu vergotten und zu verewigen, den wahren persönlichen Gott verloren. Gegen solchen Missverstand ihrer Gedanken schieben sie sofort selbst einen starken Riegel vor durch die Betonung der Geschöpflichkeit und Nichtewigkeit jenes ideellen Weltbildes, welches sie Weisheit zu nennen pflegen. Hier erst zeigt sich, was in § 10 über den Ursprung der Weisheit gesagt worden ist, in seinen weittragenden Konsequenzen. Indem der Spruchdichter die Weisheit unter die Geschöpfe stellt oder genauer, sie das Erste in der Reihe derselben bilden lässt, gibt er zu verstehen, dass er sie nicht als einen Teil des göttlichen Wesens betrachtet wissen will, sondern als etwas durch freien göttlichen Willensentschluss von Gott Hervorgerufenes, durch dessen Entstehung keinerlei Veränderung in Gottes

absolutem Wesen vor sich ging. Die Erschaffung des ideellen Weltbildes wird nicht als Selbstentfaltung des Absoluten gefasst, sondern als Anfang des relativen, abgeleiteten und eben deswegen vom Absoluten wesentlich verschiedenen Seins. Die Weisheit ist den Spruchdichtern kein Sichselbstdenken Gottes des Absoluten, sondern der Gedanke Gottes vom Relativen. Sagt man aber, auch in dem Gedanken vom Relativen könne Gott sich selbst denken, so ist dies ein Widerspruch in sich selbst, da ein sich als relatives Sein denkender Gott aufhören würde, Gott zu sein, sofern eben das Wesen Gottes darin besteht, dass er nicht der Relative, sondern der Absolute ist.

Sofern es aber nun ein Bestandteil des göttlichen Gedankens vom Relativen war, dass dieses auch in einer sinnlich wahrnehmbaren Welt eine Verleiblichung und Ausgestaltung in einzelne Formen gewinne, ist die Weisheit nicht bloss ein totes Gedankending, sondern die lebendige Macht, welche die Voraussetzung und Vermittlung für die Entstehung der gesamten irdischen Welt bildet. Und wiederum, sofern diese irdische Welt, wie sie gegenwärtig besteht, sich nicht deckt mit dem Urbilde, nach welchem sie Dasein gewann, bleibt dies Urbild auch als das von dem ganzen Weltverlauf zu erreichende Ideal die in demselben fort und fortwirkende Macht, die schon durch ihr blosses Vorhandensein auch dem nach ihr gewordenen Kosmos in ihr selbst das Ziel vergegenwärtigt, für welches er angelegt ist, ihn so dazu drängend, demselben als seiner eigenen Vervollkommnung auch seinerseits nachzustreben.

Erkennbar wird schliesslich dies Urbild und Ideal der Welt, dessen getreuer Abdruck der Kosmos eigentlich sein sollte, für Jeden, der es redlich sucht und Gott ernstlich um Mitteilung dieser Erkenntnis anfleht (2, 3 ff.). Auch verhält es sich nicht so, dass diese allem Weltgeschehen zu Grunde liegende Weltidee immer nur Gemeingut eines

kleinen Kreises besonders hervorragender Menschen werden könnte, sondern auf den Gassen und in den Thoren der Stadt erschallt die Predigt der Weisheit allem Volk (1, 20; 8, 1—3), d. h. sie liegt für jeden, der Augen zu sehen und Ohren hat zu hören, so offen zu Tage, dass es geradezu einer absichtlichen Verstockung von Seiten des Menschen bedürfte, um sie ignorieren zu können. Jeder kann erkennen, was die Welt, und damit auch, was er selbst sein soll, wenn er nur auf die Selbstäusserungen achten will, in welchen sich die Idee der Welt im Weltverlauf offenbart. Tritt sie doch nicht nur in den Ereignissen, sondern auch in jedem Weisheitslehrer, überhaupt in jedem Manne Gottes gewissermaassen persönlich unter die Menschen und will sie veranlassen, sie anzueignen. Teils durch die Erfahrungen, die der Mensch in seinen eigenen wie in der Mitmenschen Schicksalen macht, teils durch die Weisheitspredigt von Männern, die selbst bereits zum glücklichen Besitz der Weisheit vorgedrungen sind, kann er ein Bewusstsein davon gewinnen, dass die Weisheit die den ganzen Weltlauf durchwirkende und beherrschende Macht sei, und von der Lebhaftigkeit dieser letzteren Empfindung aus ist es auch verständlich, wie die Spruchdichter auf den Gedanken kommen konnten, die Weisheit sogar als ein wie eine Person wirkendes Wesen auftreten zu lassen. Dass die gottgeschaffene Idee der Welt eine im ganzen Weltverlauf fort und fort lebendige Macht sei, deren Tendenz dahin geht, die wirkliche Welt ihrer Idee konform zu machen, dies ist der Sinn und darin liegt das Recht jener so vielmissdeuteten Personifikation, welche die späteren Spruchdichter begeistert von der Herrlichkeit und Grossartigkeit der Weltidee, die ihnen selbst aufgegangen war, anwenden zu dürfen glaubten, ohne freilich zu ahnen, was die Unklarheit späterer Zeiten und dogmatische Interessen aus diesem nach ihrer Meinung nicht misszuverstehenden Tropus machen würden.

§ 13.

Missverständnisse.

Wir könnten hiermit die Erörterung über die Weisheit abschliessen, wenn nicht der Ort bequem schiene, wenigstens in aller Kürze der hauptsächlichsten Verkehren zu gedenken, die aus den Äusserungen der Spruchdichter über die Weisheit entsprangen.

Nachdem bereits durch Pseudo-Salomo und den Siraciden nach dem Muster der späteren Spruchdichter die Personifikation der Weisheit mit mehr oder weniger Geschmack nachgeahmt und in's Breite gezogen worden war (cf. Sap. 1, 6; 6, 13 f. 17; 7, 21—30; 8, 1—18; 10; besonders weithin ausgehend über die Anschauung des Spruchbuches 9, 4: *δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεθρον σοφίαν*; Sir. 24, 1—31. 40—47), ohne dass doch auch bei diesen Schriftstellern der Glaube an eine reale Persönlichkeit der Weisheit nachweisbar wäre, hat Philo Phantasie die Weisheit bald das Weib, bald die Tochter Gottes genannt (de profug. 9), und indem er in seiner Weise den Namen Bethuels, des Vaters der Rebekka (Gen. 28, 2), allegorisch deutete, fand er, die ewig jungfräuliche Weisheit habe zwar einen weiblichen Namen (Bethuel = Tochter Gottes) aber eine männliche Natur, daher sie der Erzeuger der vollkommenen Tugend habe werden können.¹⁾ Und dieser sonderbaren Zwittergestalt schreibt dann der alexandrinische Jude dieselben Eigenschaften zu, die er sonst dem *λόγος* zubilligt, so dass die beiden Gedankengebilde ineinanderzuffliessen beginnen. Von Philo ist dann, wenn Nichts weiter, so doch der Name *λόγος* in die johanneische Ausdrucksweise übergegangen. Johannes freilich hat unter *λόγος* etwas ganz Anderes gedacht als Philo, nämlich eine von Ewigkeit her in der göttlichen Seinsweise vorhandene Selbstunterschiedenheit des gött-

¹⁾ cf. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausl. d. A. T. (Jena 1875).

lichen Wesens, welche in Jesus Christus sich in einer wirklichen menschlichen Persönlichkeit geoffenbart hat. Als in Gott und selbst Gott von Art verhält sich jedoch dieser johanneische Logos zur Weisheit der Spruchdichter wie der Schöpfer zum Geschöpf, zu dem in allen möglichen Farben schillernden Logos hingegen, den Philo an wunderlichen Spekulationen so fruchtbarer Geist aus der altl. Vorlage herausspann, wie die ewige göttliche Wahrheit zu menschlichem Stückwerk.

Allein den Namen hat nun freilich Johannes mit Philo gemein, daher eine nicht geringe Anzahl von Theologen, nachdem Philo zur Ausgestaltung seiner Vorstellungen über den *λόγος* die Aussagen verwendet hatte, welche die Chokmalitteratur über die Weisheit enthält, es auch ihrerseits für erlaubt hielten, sich für ihre Unklarheit über die Frage, was von dem johanneischen Logos-Christus zu halten sei, aus derselben Quelle Rats zu erholen. So wurde denn, was die Spruchdichter von der Weisheit gesagt hatten, von Arius und seinen Parteigenossen dazu benützt, um das Bild jener wunderbaren wirklich menschlichen Persönlichkeit, die Johannes als den Logos, der selbst Gott von Art sei, bezeichnet hatte, nach ihrem Sinne zu konstruieren. Nachdem aber nun der Kernpunkt dieses mit Unrecht dem A. T. entnommenen Aufschlusses über den johanneischen Logos dies zu sein schien, dass Jahve ihn als Erstling seiner Thätigkeit geschaffen habe, glaubten sich die Arianer in der angenehmen Lage, ihre Lehre von der Geschöpflichkeit, also wesentlichen Verschiedenheit des Sohnes vom Vater auch durch die Schrift begründen zu können. Christus erschien so im besten Fall als der erste der Äonen, der zwar selbst geschaffen doch wie die altl. Weisheit auch seinerseits schaffensmächtig alles übrige kreatürliche Sein aus sich profluieren liess. Damit segelt die arianische Christologie bereits in gnostischem Fahrwasser, wiewohl

Arius den Vorwurf des Gnostizismus entschieden zurückgewiesen haben würde. Thatsächlich besteht der Unterschied zwischen beiden Richtungen doch nur darin, dass der Arianismus statt der beliebig vielen Äonen, mit welchen die Phantasie der Gnostiker den Raum zwischen Gott und der Welt ausgefüllt hatten, sich mit einem einzigen, schliesslich in einer menschlichen Persönlichkeit verleiblichten Äon als dem Erzeuger aller ausser ihm vorhandenen Kreatur begnügte. Der Fehler, der auf diese Weise begangen wurde, war ein doppelter. Denn erstens ging die arianische Beweisführung von der irrigen Voraussetzung aus, dass die altl. Chakamim bei ihren Äusserungen über die Weisheit dasselbe im Auge gehabt haben wie Johannes, wenn er vom göttlichen Logos redete. Und doch braucht man nur das Johanneische: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (Joh. 1,1) mit den altl. Aussagen über die Geschöpflichkeit der Weisheit zu vergleichen, um zu erkennen, dass die Verschiedenheit der beiderseitigen Vorstellungen eine eminente sei. Zum andern aber bleibt an der arianischen Beweisführung zu beanstanden, dass sie die johanneischen Aussagen über den Logos zu Gunsten der altl. über die Chokma ignoriert, wiewohl auch dem Arianismus das Johannesevangelium als heilige Schrift galt, der die gleiche Geltung zugestanden wurde, wie irgend einem Teile des altl. Kanons. Nachdem aber die Art der religiösen Erkenntnis überhaupt nicht diese ist, dass sie mit einem Male als ein fertiges Ganzes im menschlichen Geistesleben hervortritt, sondern nur im Fortschritt der Zeiten stufenweise von einer Klarheit zur andern gelangt, war es eine Verkennung ihres Wesens, wenn man die im N. T. vorliegende Entwicklung derselben nach einer ihrer früheren Stufen korrigieren wollte.

Aus den gleichen Gründen muss auch der Meinung derjenigen entgegengetreten werden, welche im A. T. Neutestamentliches suchend in Pr. 8 bereits die Anfänge zu

der Erkenntnis der trinitarischen Seinsweise Gottes finden wollen. Es ist durchaus unstatthaft, in Pr. 8, 22—31 eine sog. messianische Weissagung zu sehen, denn die Weisheit und der göttliche Logos sind nicht nur graduell, sondern dem Wesen nach verschieden, sofern eben die erstere ein blosses Geschöpf, letzterer hingegen die ewige Selbstobjektivierung Gottes ist. Wer sich trotz dieses Sachverhalts nicht dazu entschliessen kann, die Beziehung unserer Stelle auf Christum fallen zu lassen, der wird sich vor die u. E. unlösbare Aufgabe gestellt sehen, eine Christologie zu konstruieren, in welcher der Widerspruch zwischen der Behauptung der Geschöpflichkeit Christi, wie sie für diese Auffassung in Pr. 8, 22 ausgesprochen wäre, und zwischen dem Glauben an seine ewige Gottheit, von welchem sich die neutestamentlichen Schriftsteller erfüllt zeigen,¹⁾ ausgeglichen wäre. Die Warnung vor einer Konfusion des Weisheitsbegriffes, wie ihn die Spruchdichter ausgebildet haben, mit dem durch die neutl. Offenbarung kund gewordenen Logos Gottes hat somit ihre gute Berechtigung.

Noch sei überhaupt vor jener Neigung, Alttestamentliches neutestamentlich zu richten, ja wo möglich die zum Heile notwendigen Grundlehren dort ebenso gut ausgesprochen finden zu wollen als im N. T., auf das nachdrücklichste gewarnt. Man wird auf diese Weise keines der beiden Testamente richtig zu würdigen vermögen. Denn das im A. T. entgegentretende Bild althebräischen Geisteslebens wird so auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit in spezifisch christliche Beleuchtung gerückt, welche natürlicherweise schon infolge des zeitlichen Auseinanderliegens der beiden Sphären anders abgetönt ist als die, in welche das A. T. sich selbst stellt. In der guten Absicht, den innigen Zusammenhang der beiden Testamente darzuthun, sind dem

¹⁾ Den Nachweis hiefür enthält jede christliche Dogmatik, daher wir hier wohl darauf verzichten dürfen.

Israelitismus sehr zum Nachteil eines richtigen geschichtlichen Verständnisses dieser Religion schon oft spezifisch christliche Erkenntnisse imputiert worden, von welchen im günstigsten Fall vielleicht da und dort einmal eine Ahnung aufdämmert, ohne dass doch auch nur darüber eine feste Entscheidung möglich wäre, inwieweit die Bedeutung und Tragweite desselben von dem etwa in prophetischer Begeisterung sie aussprechenden Subjekte richtig erkannt worden sei. Was insbesondere die messianischen Weissagungen betrifft, so ist eine durch das ganze A. T. hindurchlaufende Kette derselben allerdings unverkennbar, aber die grosse Differenz, in welcher der Wortlaut der meisten dieser nationalen Hoffnungen mit der messianischen Wirklichkeit tritt, zeigt auch sofort, dass ein Messias, der wirklicher wahrhafter Gott von Art sein würde, nicht Gegenstand der altl. Hoffnungen war. Wenn auch das Messiasbild im A. T. zuweilen übermenschliche Züge gewinnt, so reicht dies doch bei weitem nicht hin, um, wie unsere alten Dogmatiker gerne thaten, von einem Offenbarsein der trinitarischen Seinsweise Gottes im A. T. reden zu dürfen, umsoweniger als auch die Stellen, welche von dem Messias am höchsten reden, es nirgend zu einer wirklichen Gleichstellung mit Jahve bringen. Erst von der Selbstaussage Christi aus war es möglich, zu dieser Tiefe der Gotteserkenntnis vorzudringen. Wer diese Sachlage ignoriert, raubt dem N. T. die Ehre, die ihm gebührt.

Nach dieser kurzen Abschweifung auf allgemeineres Gebiet sei zurückgekehrt zu der vorhin begonnenen Auseinandersetzung mit einigen uns unrichtig scheinenden Auffassungen des im Spruchbuche vorliegenden Weisheitsbegriffes.

So sehr auch Staudenmaiern Dank dafür gebührt, dass er in den einleitenden Paragraphen seiner „Lehre von der Idee“ (Giessen 1840) die Bahn gebrochen hat für eine

richtige Würdigung des Weisheitsbegriffes der hebr. Spruchdichter, so vermögen wir ihm doch darin nicht zu folgen, dass er den Spruchdichtern die Unterscheidung zwischen einer absoluten und einer geschöpflichen Weisheit zuschreiben will. Ebensowenig können wir uns mit der von Bruch (Weisheitslehre d. Hebr. Strassb. 1851) für recht gehaltenen Zerreissung der Weisheit in eine göttliche und eine menschliche befreunden. Zwar dies muss zugegeben werden, dass schon die Äusserungen der Spruchdichter über die Erschaffung der Weisheit zu dem Schlusse nötigen, dass sie auch den Schöpfer derselben als weise, ja sofern er der Ursprung aller Weisheit ist, als absolute Intelligenz gedacht haben müssen. Auch von uns wurde dies vorhin als eine der theologischen Voraussetzungen der Spruchdichter anerkannt, allein eine bewusste Unterscheidung zwischen Jahves absoluter Weisheit und dem „Anfang seines Weges“, der geschöpflichen die weitere Schöpfung vermittelnde Weisheit, tritt nirgends zu Tage. Von Gottes An-sich-sein ist überhaupt im Spruchbuch wenig die Rede, sondern Jahve wird stets geschildert als derjenige, als welchen er sich der Welt gegenüber erweist. Denn der Zweck der Spruchdichter ist nicht metaphysische Spekulation, sondern sie wollen ihren Schülern zeigen, welchen Weg der Mensch zu wandeln habe, damit er der göttlichen Idee von ihm entsprechend und so in voller Harmonie mit seiner eigenen Natur lebend wahre Befriedigung seiner selbst finde. Darum meinen sie auch, wenn sie von der Weisheit reden, nicht die absolute göttliche, sondern lediglich ein Produkt derselben, den einen Gottesgedanken, durch welchen und nach welchem die Welt ward und noch besteht. Ihn anzueignen und darnach zu leben, das halten sie für die erreichbare Aufgabe des Menschen und für sein schönstes Glück. Der Gedanke eines göttlichen An-sich-seins ist ihnen noch gar nicht fassbar gewesen, sie kennen ihren Jahve nur in seiner Weltbezogen-

heit; darum hat man auch kein Recht, ihnen einen doppelten Weisheitsbegriff, einer absoluten und einer geschöpflichen Weisheit, zuzuschreiben. Vollends irrtümlich ist es, wie Bruch a. a. O. thut, dem Weltgedanken als der göttlichen Weisheit die menschliche Weisheit gegenüberzustellen. Wenn wir anders den Sinn der Spruchdichter richtig verstehen, so ist ihnen die Weisheit nicht eine doppelte, sondern es ist immer ein und dieselbe geistige Macht, die im Anfang der Schöpfung ihr wonniges Spiel treibt vor Gottes Angesicht, nach Vollendung der Schöpfung durch gottgesandte Weisheitslehrer die Menschen predigend hinweist auf ihre uranfängliche Bestimmung, oder im Herzen des einzelnen Menschen dahin wirkt, dass er auch an seinem Teile den uranfänglichen Weltplan in sichtbare Wirklichkeit umsetze. Das wirkende Subjekt bleibt in allen Fällen dasselbe, wenn auch die Thätigkeit desselben gemäss der Verschiedenheit der Objekte, auf und in welchen eine Wirkung ausgeübt wird, verschiedene Formen annimmt. Es ist immer das vom göttlichen Geiste als Anfang der Schöpfung entworfene Bild von der Welt, wie sie nach Gottes Willen sein soll, welches in jedem einzelnen Teil des Weltganzen nach Verkörperlichung ringt. Gott aber thront über Allem und nichts Geschaffenes reicht an ihn heran, obwohl Alles von ihm ausgegangen ist und nur in der Konformität mit seinem Willen seinen Zweck erfüllt und darum auch die wahre Befriedigung seines Selbst findet. Darum glauben wir recht daran gethan zu haben, wenn wir in unserer Untersuchung von Gott ausgehend zum „vordersten seiner Werke“ fortgeschritten sind, um uns nunmehr der Betrachtung der Wirkungen zuzuwenden, die dieser „Erstling seines Weges“ in der Menschenwelt hervorbringt.

III. Hauptteil.

Die Ethik des Spruchbuches.

§ 14.

Der Wert der Weisheit für den Menschen.

Schon bei der Erörterung über Begriff und Bedeutung der Weisheit fiel die Bemerkung, dieselbe sei nicht bloss ein unlebendiges wirkungsunkräftiges Gedankengebilde, sondern eine reale, den ganzen Weltlauf beherrschende und durchwirkende Macht. Dies ist auch daraus zu ersehen, dass hinter der hohen Würdigung der Weisheit als des Ursprung und Ziel der Welt in sich tragenden Prototyps aller Kreatur, auch der praktische Wert nicht zurückbleibt, welcher ihr von den Spruchdichtern für das Leben des Menschen zugeschrieben wird. Stets wird sie als die rechte Führerin auf dem Lebenswege betrachtet, ja sie ist die Norm, nach welcher das ganze Leben eingerichtet werden soll. Dass der Mensch Weisheit erwerbe und dann auch in seinem Handeln verwirkliche, diese Forderung geht durch das ganze Spruchbuch von Anfang bis zu Ende. Die Weisheit ist den Spruchdichtern die oberste Kardinaltugend, in welcher jegliche Form sittlichen Rechtsverhaltens zugleich mitgesetzt ist. Und sofern ein weisheitsgemässes Verhalten, d. h. eine Lebensführung, die mit dem in der Natur des Menschen gleich bei seiner Erschaffung angelegten Ideale

übereinstimmt, auch das vollkommenste Glück des Menschen ausmacht, ist die Weisheit auch der höchste und köstlichste Besitz, der dem Menschen zu eigen werden kann.

Beweis für das Vorhandensein dieser höchsten Wertschätzung der Weisheit bei den Spruchdichtern ist die Tatsache, dass sämtliche Spruchsammlungen teils gleich in ihren Eingangsworten (so 1, 1—7; 10, 1; 22, 17. 21) teils in ihrem weiteren Verlauf die Tendenz auf Erziehung des Lesers zur Weisheit auf das nachdrücklichste betonen. Die immer wiederholten eindringlichen Aufforderungen, nach Weisheit zu streben (1, 20—33; 2, 1—5; 3, 1. 21; 4, 1—5. 20; 5, 1; 7, 4; 8, 1 ff. 32 f.; 9, 4; 19, 20; 23, 12. 15 f. 19. 23—26; 24, 14; 25, 12; 27, 11) lassen erkennen, dass diejenigen, die es sich in so energischer Weise angelegen sein liessen, die Menschen zu Jüngern der Weisheit zu machen, der festen Überzeugung gewesen sein müssen, dass sie das höchste aller Güter sei, dessen Besitz dem Menschen wahre Befriedigung aller seiner in seiner gottgegebenen Natur angelegten Wünsche verbürge. Thatsächlich wird auch dieser Gedanke in nicht wenigen Stellen direkt ausgesprochen. Die Weisheit ist besser als Perlen und Alles, woran ein Mensch sonst Wohlgefallen haben mag, kommt ihr nicht gleich (3, 15; 8, 11). Ihre Frucht ist besser als Lautergold und Feingold und ihr Ertrag erlesenem Silber vorzuziehen (8, 19; 16, 16). Das ganze Buch zeigt sich durchzogen von Lobpreisungen des Weisen, seines Benehmens in allen Lebenslagen und des schönen Glücksstandes, der ihm dafür zu Teil wird. Der zur Weisheit erziehenden Zucht von Vater und Mutter zu folgen, ziert den Jüngling wie ein anmutiger Kranz und wie Ketten um den Hals (1, 8 f.). Darum: „Wohl dem Menschen, der Weisheit findet, dem Manne, der Einsicht erlangt (3, 13), denn „die Weisen werden Ehre erben, während die Thoren Schande davontragen (3, 35), weil die Weisheit bewahrt sowohl vor schmachvoller, Leib und Seel

verderbender Sünde (cc. 5—7), als auch vor jeder trägen und gedankenlosen Vergeudung der Zeit, die von Gott zu tüchtigem Wirken dem Menschen gegeben ist (6, 6—11). Ein weiser Sinn macht klug seinen Mund und auf seinen Lippen mehret er die Lehre (16, 23) und: „Wohl gibt es Gold und Perlen viel, aber ein kostbar Gerät sind Lippen voll Erkenntnis (20, 15). Macht doch die Weisheit tüchtig, selbst die schwersten Hindernisse zu überwinden: „Stadt der Helden (d. h. eine von Helden verteidigte Stadt) ersteigt der Weise und niederstürzt er das starke Werk, auf das sie vertrauten (21, 22), daher als allgemeiner Erfahrungssatz aufgestellt wird: „Ein weiser Mann steht da in Stärke, und ein Mann von Wissen erweist sich auch als kräftig“ (24, 5). Darum „wer einen Weisen gezeugt hat, ist fröhlich (23, 24^b; 15, 20) und wer Weisheit liebt, erfreuet seinen Vater (29, 3^a). Alle die Vorteile, welche die Weisheit gewährt, zusammenfassend sagen wir daher mit den Spruchdichtern: die Lehre der Weisen ist ein Born des Lebens, dass man abseit bleibe von den Fallstricken des Todes (13, 14; 16, 22). Ja, aufwärts führt ein Pfad des Lebens für den Mann, der weislich handelt, dass er abseit bleibe von der Scheol da drunten (15, 24); wer in Weisheit handelt, wird errettet werden von allem Übel (28, 26), hingegen der Mensch, der abirrt von dem Weg des Klughandelns, wird in der Versammlung der Schatten ausruhen“ (21, 16).

Alle diese Lobpreisungen der Weisheit haben ihren Grund und ihr Recht in dem, was sie ist. Wie sie als das vom göttlichen Geiste als Anfang der Schöpfung gewirkte ideelle Bild von der Welt, wie sie sein sollte, der ganzen Welt zu Grunde liegt, so soll sie auch in des Menschen Geiste leben und bewussterweise von ihm in seinem ganzen Handeln verwirklicht werden. Dies Leben der Weisheit im Menschengestalt besteht darin, dass der Mensch sich selbst und seine Welt erkenne als das, als was sie von Gott ge-

wollt ist. Jener im Anfang alles kreatürlichen Seins gewordene Weltenplan, der jeglicher Kreatur die Art und das Ziel ihrer Existenz bestimmte, soll wie ein Licht aufgehen in des Menschen Geist, damit er von der Idee aus, deren allerdings noch unvollkommener Ausdruck der Kosmos ist, auch die Bedeutung, welche den einzelnen Teilen innerhalb des grossen Ganzen zukommt, würdigen lerne, und durchschauend bis auf den Urgrund, aus dem Alles ward, und hinausschauend auf das Ziel, zu welchem Alles ward, begreifen lerne, welches die Stellung sei, die ihm selbst in diesem gewaltigen Organismus angewiesen ist, und welches die Pflichten seien, die ihm eben infolge dieser seiner Stellung und Bestimmung in der Welt erwachsen. Im Besitze der Weisheit, d. h. Teil habend an der gottgeschaffenen Idee der Welt, vermag der Mensch auch zu erkennen, welches Verhalten er allem ausser ihm Seienden gegenüber zu beobachten hat, um an seinem Teil dieser Idee zu entsprechen und zu ihrer immer vollkommeneren Realisierung im Weltganzen beizutragen.

§ 15.

Der Weg zur Weisheit.

Wird nun aber weiter gefragt, woher der Mensch solch tiefe Einsicht nehmen soll, so findet sich auch darauf im Spruchbuch die rechte Antwort. Erste Bedingung nämlich für Erlangung der Weisheit ist dies, dass der Mensch von einer tiefen und aufrichtigen Frömmigkeit sei. „Anfang der Weisheit ist die Furcht vor Jahve und erkennen den Allheiligen ist Verstand (9, 10; 15, 33; 1, 7). Einmal von den Spruchweisen ausgesprochen, klingt dieser Gedanke in allen Erzeugnissen der Chokmalitteratur wieder (Hiob 28, 28; Ps. 111, 10; Qoh. 12, 13). Die älteste Äusserung dieser Art, dass Gottesfurcht der rechte Erkenntnisquell sei, findet sich bereits in der hiskianischen Sammlung, wenn es 28, 5 heisst:

„Menschen der Bosheit haben keine Einsicht in das, was recht ist, die aber Jahve suchen, verstehen Alles.“ Wer sich der Sünde, der Verachtung Jahves und seiner Gebote hingegeben hat, dessen sittliches Urteil ist getrübt, daher ihm, wo es sich um die Beurteilung von Recht und Unrecht handelt, eine Kompetenz nicht zugestanden werden kann. Wessen Streben jedoch auf Gott gerichtet ist, dem fliesst aus dieser intimen Beziehung zu dem Quell aller Weisheit ein immer tieferes Verständnis aller Dinge, von Gott aus erschliesst sich ihm die Erkenntnis seiner selbst und der ihn umgebenden kreatürlichen Welt als einer einzigen grossen Harmonie, als deren Grundton ihm an jedem Punkte, wo er sich die Mühe nimmt, hinter die äussere Erscheinung zu gehen, der Name Gottes entgegenklingt. Es ist derselbe Gedanke, der in neutestamentlicher Erweiterung 1. Kor. 2, 14 ausgesprochen wird: „der pneumatische Mensch vermag Alles zu beurteilen, kann aber selbst von Niemandem (der nicht auch Pneumatiker ist) beurteilt werden. Kurz also, wer Gott fürchtet, der hat an dem Gemeinschaftsverhältnis, in welchem er infolgedessen zu Gott steht, auch den richtigen Schlüssel zum rechten Verständnis der göttlichen Schöpfung. So wird es auch hier wieder offenbar, wie alles Denken der Spruchdichter in dem Glauben an Jahve seine Wurzel hat, also religiös bedingt ist.

Wie es aber nun wieder bei dem Menschen zu der vor der Gottesfurcht notwendigerweise voraussetzenden Kenntnis des zu Fürchtenden komme, diese Frage wird im Spruchbuch nirgends ventilirt. Und in der That konnten die Chakamim auf Erörterungen hierüber um so eher verzichten, als sie sich ja mit ihrer Predigt nicht etwa an atheistische Philosophen, sondern an Israel als an das Volk Jahves wendeten, bei dem sie eine Kenntnis und ein Geltenlassen jener langen Reihe göttlicher Selbstbezeugungen annehmen durften, durch welche gerade Israel schon damals

zu einer die Religionen der anderen Weltvölker weit übertragenden religiösen Erkenntnis fortgeschritten war.

Immerhin wird der Fragende nicht ganz vergebens im Spruchbuch hierüber Auskunft suchen. Denn die zahlreichen Ermahnungen, auf die Worte der Väter und der Weisen zu hören (1, 5 f.; 2, 1 f.; 3, 1; 4, 1. 3. 10. 13. 20; 5, 1. 20; 7, 1 f.; 13, 1; 15, 5; 23, 15—17 etc.), lassen die Meinung erkennen, dass auch bezüglich der Gotteserkenntnis aus der חֻקָּה (hier nicht Gesetz, sondern ganz allgemein Unterweisung) der Väter reichste Belehrung zu schöpfen sei. Wem aber Jahves Name kund geworden, dessen Pflicht ist es auch, fortan sein ganzes Leben zu führen als vor Jahves Angesicht, in heiliger Scheu vor ihm, dem Nichts verborgen bleibt. Wer so wandelt, der fürchtet Gott, womit auch zugleich der rechte Anfang zur Weisheit gemacht ist. Mitzubringen hat der Mensch nur Eines, nämlich ein Herz, das gerne bereit ist, zu hören auf die Lehre, die an ihn gebracht wird, ja der Erwerb der Weisheit muss ihm ein wahres Herzensanliegen sein: „Anfang der Weisheit ist: erwirb Weisheit und um all' deinen Besitz erwirb Verstand“ (4, 7); so heiss und glühend soll sein Verlangen nach Weisheit sein, dass er ihr ruft und bittend seine Stimme zur Einsicht erhebt, damit sie in ihm Wohnung nehmen möge (2, 3). Rechte Förderung dieses seines Verlangens aber wird er dadurch gewinnen, dass er den Umgang solcher aufsucht, die selbst schon im glücklichen Besitz der Weisheit sind. Ihr Wandel wie ihre Lehre wird ihn vollends auf den rechten Weg weisen (13, 20). Wer so die Weisheit zu erjagen trachtet, dem wird zuerst zu Teil werden, was vorhin schon als aller Weisheit Grund erkannt wurde: Furcht Jahves und rechte Gotteserkenntnis (2, 3—5). Mit diesem Verhältnis zu Gott hat dann der Mensch auch das einzig richtige *δός μοι ποῦ στῶ* gewonnen und von da aus wird ihm dann auch lichte Klarheit aufgehen über alles übrige

Sein, denn „Jahve gibt Weisheit, aus seinem Munde kommt Wissen und Einsicht“ (2, 6). Wie die Weltidee aus Gott ist, so kann sie auch nur der wirklich erfassen, dessen ganzer Sinn selbst von Gott erfüllt ist. Ohne Gott ist und bleibt der Mensch nur ein armseliger Narr, in dess Geist keine Wahrheit, sondern nur eine Verdrehung (עֲקָשׁוּת), ein trauriges Zerrbild der Werke Gottes entstehen kann.

§ 16.

Der Weisheit erste Frucht.

Wem es nun gelungen ist, ein Weiser zu werden, der ist als solcher auch Besitzer jeglicher sittlichen Gutheit und alles wahren Glückes geworden, welches dem Menschen erreichbar ist. Stets erscheint der Weise im Spruchbuch als der *vir omnibus numeris absolutus*, in jeder Lebenslage weiss er das Rechte zu treffen, kurz sein Wandel entspricht dem, was er sein soll. In erster Linie zeigt sich das in seinem Verhalten, welches er Gott gegenüber auch im wirklichen Leben beobachtet. Nachdem, wie vorhin gezeigt wurde, seine ganze Lebens- und Weltanschauung auf dem Felsengrunde wahrer Religiosität ruht, versteht es sich von selbst, dass Alles, was der Weise thut, in stetem Aufblick zu dem Gott geschieht, dem er Alles verdankt. Darum bleibt er auch bewahrt vor jener Gefahr, die dem natürlichen Menschen so nahe liegt, in falscher Selbstherrlichkeit, nur vertrauend auf den eigenen Verstand seinen Weg durch's Leben gehen zu wollen. „Vertrau auf Jahve und nicht auf deine Einsicht stütze dich; in allen deinen Wegen erkenne Ihn“ (3, 5 f.) d. h. wie Del. hiez zu treffend bemerkt „der Mensch soll das ganze innere Leben auf lebhaftes Vergegenwärtigung Gottes und willfähige Betrachtung seines Willens konzentrieren“. „Sei nicht weise in deinen Augen, fürchte Jahve und weiche vom Bösen (3, 7 cf. auch 26, 12). Für einen Narren halten die Männer Hiskias den, der sich

auf sein Herz verlässt (28, 26) und schon die ältesten Spruchdichter sind der Meinung, dass keinerlei Wissen, zu welchem der Mensch lediglich von sich aus vordringt, diesen Namen in Wahrheit verdiene, sofern der Mensch, der mit seinem eigenen Denken Gott selbständig gegenüber zu treten gewillt ist, bereits dadurch, dass er seine als einem Geschöpfe Gottes ihm zukommende Stellung ignoriert, der Thorheit verfallen ist.

So sehr übrigens auch die Spruchdichter den Weisen erheben, so wenig wollen doch ihre Äusserungen über die Weisheit und sittliche Gutheit desselben in absolutem Sinn verstanden sein. Wie dem Menschen überhaupt nur relatives Sein eignet, so hat auch des Weisesten Weisheit und sittliche Trefflichkeit an dieser Relativität ihre Schranken. „Wer kann sagen: gereinigt hab' ich mein Herz, rein bin ich von meiner Sünde?“ wird 20, 9 ganz im allgemeinen gefragt. Diese rhetorische Frage setzt die Beflecktheit aller Menschen, also auch des Weisen voraus. Dem entspricht auch die Forderung bussfertigen Erkennens und Bekenkens der Sünde: „Wer seine Missethaten zudecken will, der wird kein Glück haben, wer sie aber bekennet und lässet, der wird Erbarmen finden“ (28, 13). Im Bewusstsein seiner Fehlbarkeit wird darum auch der Weise stets mit einer heiligen Behutsamkeit (מִפְּתִיחַ) auf dem Lebenswege vorwärtsschreiten, damit er nicht unversehens in Verfehlung falle. Wer so in steter Sorge, doch ja Gottes heiligem Willen in keiner Beziehung entgegenzuhandeln, sein Gemeinschaftsverhältnis mit Gott ungetrübt bewahrt, den preist 28, 14 als einen glückseligen Mann, wer aber sein Herz verhärtet, so dass er in trotzigem Selbstvertrauen weder Gott noch Menschen scheuend seinen eigenen Weg geht, der wird in Unglück fallen. Dass dem Menschen die Augen aufgehen über seine eigene Mangelhaftigkeit, das ist eben auch ein ganz wesentliches Stück der Weisheit und am

ersten wird derjenige es empfinden, wie viel ihm selbst noch zur Vollkommenheit fehlt, in dessen Geist das Bild des Menschen, wie ihn Gott von Anfang an gewollt hat, vermöge seiner Weisheit lebendig ist. Und eben deswegen bleibt auch der Weise, trotzdem er so hoch über der grossen Masse der Thoren steht, allezeit bussfertig und von Herzen demütig. So bereut Hiob zuletzt aufrichtig sein Hadern mit Gott und Busse will er thun in Staub und Asche (Hiob 40, 3 ff.; 42, 6). Trifft den Weisen ein Unglück, so erkennt er's als ein Mittel göttlicher Pädagogik, durch welches Gott ihn nur läutern und bessern will. Darum trägt er mit Ergebung, was Gott ihm auflegt, wohl wissend, dass Jahve auch mit der Rüge nur sein Bestes im Auge hat. „Die Zucht Jahves verachte nicht mein Sohn, und seine Rüge sei dir nicht zuwider; denn wen Jahve lieb hat, den züchtigt er, und zwar wie ein Vater den Sohn, an dem er Wohlgefallen hat“ (3, 11 f.; 15, 32 f.).

Alle diese Stellen lassen einen sicheren Schluss zu auf die Grundstimmung, in welcher der Weise sich Gott gegenüber befindet. Zwar ist die Weisheit das Ideal, das seine Seele füllt, allein weit entfernt von falscher Verselbständigung des Menschengeistes hat dies Weisheitsstreben vielmehr seinen Ausgang wie sein Ziel in Gott. Auf den ersten Blick mag es allerdings scheinen, als sei die ganze Geistesrichtung der Spruchdichter eine hebräische Parallele zu der an den Namen des Sokrates angeschlossenen Philosophie. Allein bei näherer Betrachtung wird statt Ähnlichkeit sich eine auf keine Weise auszugleichende Verschiedenheit beider Geistesströmungen herausstellen.

Der Anfang der sokratischen Philosophie ist allererst ein Bruch mit dem bisherigen Wissen als einem durchaus unzulänglichen und unsicheren. Indem jeder Gegenstand genauer, allseitiger Untersuchung unterworfen wird, zeigen sich die Voraussetzungen, auf welchen die bisherigen An-

schauungen ruhten, als solche, deren Wahrheitsgehalt selbst erst wieder durch weitere genaue Prüfung zu eruieren ist. So sieht sich der Sokratismus genötigt, die Basis seiner Weltanschauung erst zu schaffen in einem mit Hilfe des Satzes vom zureichenden Grunde gefundenen begrifflichen Wissen von den Dingen.

Dem hebräischen Chakam hingegen ist eine derartige Methode etwas Fremdes. Selbst wenn zu jener Zeit in Israel bereits eine solche Schulung im logischen Denken vorhanden gewesen wäre, dass die Anwendung der sokratischen Manier möglich gewesen wäre, so würde doch kaum davon Gebrauch gemacht worden sein; der israelitische Weise hatte nicht nötig, um zu seinem Ziele zu kommen, einen so weiten und beschwerlichen Umweg zu machen. Denn die Basis der Weltanschauung, welche der Sokratismus auf seine Weise gewinnen will, hat der israelitische Weise bereits an seinem Gottesbegriff. Diesen letzteren aber selbst wieder zum Gegenstand prüfender Untersuchung zu machen, kommt keinem Spruchdichter jemals in den Sinn. Er steht dem Weisen auf Grund der an Israel ergangenen Offenbarung sowie auf Grund eines Verhältnisses von Person zu Person, welches zwischen dem israelitischen Frommen und seinem Gotte obwaltet, ein für allemal unerschütterlich fest, und Jahves Realität beweisen zu wollen, wäre einem israelitischen Chakam ebenso überflüssig vorgekommen, als etwa ein Beweis seiner eigenen Existenz. Dies aber ist religiöser Glaube, und eben die Thatsache, dass alles übrige Denken der Spruchdichter auf dieser Grundlage ruht, von welcher es nicht abgehen kann, ohne sich selbst aufzugeben, liefert den Beweis, dass das Streben der Spruchdichter seinem innersten Wesen nach von allen philosophischen Bemühungen verschieden ist.

Weiter ist den Spruchdichtern gewiss, dass das Wissen, welches der Mensch von sich aus gewinnen kann, die Wahr-

heit niemals erreichen kann, denn die gibt es nur in und durch Jahve, während Sokrates und die Seinen noch in dem die Kraft des Menschen überschätzenden Wahne leben, dass das menschliche Denken in sich selbst die Fähigkeit trage, zu objektiv wahrem Wissen vorzudringen.

Gemeinsam hingegen ist allerdings der Chokma wie der sokratischen Philosophie die Überzeugung, dass der Weise auch der sittlich Gute sei. Alle Sünde hat nach Beiden ihren Grund in dem Mangel an richtiger Erkenntnis; doch darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass sokratisches Wissen und hebräische Weisheit durchaus nicht dasselbe sind. Denn letztere ist eine theologische Spekulation, durch welche es den Spruchdichtern möglich wird, Gott und das geschaffene Sein auf das innigste zu verbinden, ohne doch Gott in die Welt herabzuziehen; das sokratische Wissen dagegen ist ein mit den Mitteln des reinen Denkens zu findender als objektiv richtig angenommener Begriff von den Dingen, von welchem aus schliesslich allerdings auch zu dem Postulat einer weltgeschöpferischen Vernunft fortgeschritten wird.

So findet der Sokratismus Gott von der Welt aus, doch ohne zu jener lebendigen persönlichen Beziehung mit der Gottheit zu kommen, welche nur die Religion dem Menschen zu gewähren vermag. Die hebräische Chokma besitzt die Erkenntnis Gottes als des persönlichen All-Einen von vorneherein und indem sie dem Menschen seine Stellung Gott gegenüber in der „Furcht Jahves“ anweist, findet sie von da aus auch das richtige Verständnis seiner Stellung zur Welt.¹⁾

Es kann nun nicht ausbleiben, dass dies innere Verhältnis zu Jahve auch im äusseren Verhalten des Menschen einen sichtbaren Ausdruck gewinne. Entsprechend dem,

¹⁾ Für die Darstellung der sokratischen Philosophie vgl. Zeller, die Philosophie d. Griechen II, 1.

dass schon im Verkehr der Menschen untereinander freiwillige Hingabe eines Gutes an einen andern oder Übernahme einer Leistung zu Gunsten eines andern als ein Beweis besonderer Liebe und Verehrung gilt, liegt es nahe, dass der Mensch diese Art, seinen Gefühlen durch die That Ausdruck zu geben, auch dem von ihm am höchsten verehrten Wesen, Gotte gegenüber in Anwendung bringe. Dies der natürliche Ursprung aller Opfer und Gelübde. Je naiver nun ein Volk noch ist, desto breiter ist der Raum, welchen diese äusseren Veranstaltungen in seinem religiösen Leben einnehmen, ja nicht selten geht die Religion in derartigen äusseren Leistungen auf; je mehr es aber in geistiger Entwicklung fortschreitet, desto klarer muss ihm auch das Unzureichende dieser Art von Gottesdienst zum Bewusstsein kommen. Für die Höhe, auf welcher das religiöse Denken der Spruchdichter bereits steht, ist es nun charakteristisch, dass sie dem *opus operatum* als solchem jeglichen Wert absprechen. Überhaupt will nur eine einzige Stelle (3, 9) Jahve noch Opfer und Erstlinge dargebracht wissen, wobei jedoch sofort aller Nachdruck darauf gelegt wird, dass solche Darbringung Ausdruck der dankbaren Verehrung sei, von welcher des Menschen Herz gegen seinen Gott erfüllt sein soll. Sonst wissen die Spruchdichter, so oft sie auf äussere gottesdienstliche Leistungen zu reden kommen, nur zu warnen vor den mancherlei Gefahren und Irrtümern, die sich so häufig damit verbinden. So heisst es 20, 25: „Fallstrick des Menschen, ist: er fährt heraus: heilig! und erst hinter Gelübden darein zu überlegen.“ Das Geloben ist also durchaus nicht ein auf jeden Fall gottwohlgefälliges Werk, wer ja ein Gelübde thun will, überlege es zuvor reiflich, ob ihn dasselbe nicht an der Erfüllung seiner sonstigen Pflichten hindere. Ein Gelübde z. B., welches dem Tempel so reiches Gut hingäbe, dass die Familie des Gelobenden dadurch in Not und Mangel geriete, wäre nach Ansicht der Spruch-

dichter ebensowenig zu billigen, wie nach 1. Tim. 5, 8. Noch stärker tritt ihr Misstrauen gegen äusseren Gottesdienst in 15, 8 hervor: „der Frevler Opfer ist ein Greuel Jahves, das Gebet der Redlichen aber ist sein Wohlgefallen“ und ähnlich 21, 27: „das Opfer des Gottlosen ist ein Greuel, zumal da er es in schlimmer Absicht darbringt“. Der Grundgedanke beider Stellen ist, dass das Wohlgefallen Jahves an dem Menschen, der sich mit Opfer oder Gebet ihm naht, sich stets richtet nach der Lauterkeit der Gesinnung und des auf Grund derselben festgehaltenen Lebenswandels. Wer Opfer bringt und doch sonst als Frevler lebt, dess Gabe bleibt Jahve ein Greuel. Bemerkenswert ist auch, dass 15, 8 der Frevler sich mit Opfer zu Gott naht, während der Redliche im Gebete zu ihm kommt, wodurch angedeutet ist, dass die richtigste Art der Gottesverehrung nicht sowohl das Opfer, als das einer Veräusserlichung zum blossen opus operatum weniger ausgesetzte Gebet sei. Vollends verabscheut werden von Jahve die Opfer, die der Gottlose darbringt in der Meinung, dadurch Gottes Beistand für seine bösen Absichten gewinnen zu können. Am klarsten wird schliesslich, was die Spruchdichter für den rechten gottwohlgefälligen Gottesdienst halten in 21, 3 ausgesprochen: „Gerechtigkeit und Recht üben ist Jahve wohlgefälliger als Opfer“. Wie Psalmisten und Propheten (1. Sam. 15, 22; Ps. 50, 7 ff.; 51, 18; Hos. 6, 6; Jes. 1, 11 ff.; Jer. 6, 20; Mich. 6, 6 etc.) so wollen auch die Spruchdichter nicht Ochsen- und Bocksblut für den Gottesdienst, sondern wahre aufrichtige Herzenshingabe an Jahve. Ja selbst das Gebet, diese an sich reinste und geistigste Gottesverehrung kann zum Greuel werden, wenn einer dabei sein Ohr abwendet, nicht zu hören auf יְהוָה, d. h. auf die den göttlichen Willen verkündende Unterweisung (28, 9). Wer Jahves Gebot nicht in Theorie und Praxis als oberste Norm seines Lebens anerkennt, dem wird es auch durch Gebet nicht ge-

lingen, sein Wohlgefallen zu erwerben. Denn eines solchen Menschen Gebet ist nur schlechte Heuchelei, durch welche er den Anschein erwecken will, als stünde er mit Gott in Beziehungen, welche doch, wie seine fortdauernde Nichtachtung des unterweisenden Gotteswortes zeigt, thatsächlich auch nicht im entferntesten vorhanden sind. Der beste Gottesdienst ist nach Ansicht der Spruchdichter stets ein Wandel בְּצִדְקָה und בְּהִקְיָה d. h. ein Wandel auf der geraden Linie des dem Menschen durch Gottes Idee von ihm vorgezeichneten und durch das unterweisende Gotteswort kund gewordenen sittlichen Soll. Damit, dass der Mensch sich bestrebt, die göttliche Idee von ihm, soviel in seinen Kräften steht, in seiner Lebensführung zu verwirklichen, macht er Gottes Willen zu seinem eigenen, was wieder nichts anderes ist, als die Übersetzung der uranfänglichen Weisheit in sein eigenes menschliches Leben. Das ist und bleibt der beste Gottesdienst.¹⁾

¹⁾ Gerade dies Dringen darauf, dass man Gott diene nicht durch äusseres Werk, sondern durch wahre Frömmigkeit und Lauterkeit des Herzens, spricht ganz entschieden gegen eine Herabdatierung der Proverbien in die Zeit des nachexilischen Judentums, wie Cornill (Einl. in d. A. T.) und Wildeboer (die Litt. d. A. T. Gött. 1895) sie für angezeigt halten. Denn eben im nachexilischen Judentum gewinnt das *opus operatum* je länger je mehr eine beherrschende Stellung im religiösen Leben, und die Leiter des Volkes selbst waren es, welche dieser Veräusserlichung der Religion auf alle Weise Vorschub leisteten. Eine Polemik gegen das *opus operatum* widerspricht dem Geiste des nachexilischen Judentums; wo eine solche vorhanden ist, darf sie als Grund für die Abfassung des betreffenden Buches in der Zeit des vorexilischen Prophetismus in die Wagschale gelegt werden. Wenn aber schliesslich Wildeboer für die nachexilische Entstehung des Spruchbuches die mehrfachen Erwähnungen der הִקְיָה anführt (3, 9 f.; 28, 4–9; 29, 18), so kann dieser Berufung, selbst wenn die gegenwärtig nach Wellhausen benannte Hypothese über die Entstehung der Thora wirklich bewiesen wäre, doch keinerlei Gewicht zuerkannt werden, weil die Spruchdichter, wie schon früher gezeigt wurde, wenn sie von הִקְיָה reden, gar nicht speziell an

§ 17.

Die persönliche Lebenshaltung des Einzelindividuum
nach der Norm der Weisheit.

Vorbemerkung: Nachdem nunmehr als Grundpostulat für die Lebensführung des Menschen dies erkannt ist, dass alle menschliche Selbstbethätigung zu erfolgen habe nach den Normen, welche von der Weisheit an die Hand gegeben werden, d. h. dass sie nichts anderes zu sein habe, als der Vollzug der von jedem einzelnen Menschen anzueignenden göttlichen Weltidee, ist jetzt zu zeigen, wie sich bei Befolgung dieser Forderung die gesamte Lebensführung des Menschen in der Wirklichkeit gestalte. Weit entfernt nämlich, aus purer Freude an spekulativer Geistesarbeit in bloss akademischer Weise ihre Weltanschauung aufbauen zu wollen, sind die Spruchdichter vielmehr Praktiker im eminentesten Sinn; ihr Zweck ist, dem Hörer durch Lehrsprüche den Weg zu zeigen, auf welchem er es nach ihrer Überzeugung dahin bringen kann, die nach der göttlichen Idee von der Welt ihm gebührende Stelle im Weltganzen auszufüllen und damit auch zur Vollbefriedigung der in seiner Natur angelegten Wünsche zu gelangen. Den Beweis, dass hiemit die Tendenz der Spruchdichter richtig charakterisiert ist, liefert das Spruchbuch selbst, indem es sich als eine Blütenlese guter Lehren und Ratschläge darstellt, in welcher kaum irgend ein Gebiet menschlichen Lebens unberücksichtigt geblieben ist. Damit nun aber ihre Vorschriften und Mahnungen auch wirklich befolgt werden möchten, versäumen es die Spruchdichter nicht, denselben eine Begründung zu geben, von welcher sie erwarten durften, dass sie von jedem Israeliten als ziehend anerkannt

das mosaische Gesetz denken, sondern das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung „Unterweisung, Belehrung“ gebrauchen, cf. 3, 1; 4, 2; 7, 2; 4, 4; 1, 8; 6, 23.

werden würde. Wenn der Weise seinem Schüler sagt: „So sollst du leben“, so nennt er ihm auch zugleich die Gründe, um derenwillen er das thun soll: weil es der Wille Jahves, also seine eigene gottgegebene Bestimmung und damit zugleich sein eigenes Glück ist, welches der Mensch durch ein solches Leben erreichen kann. Damit ist denn nun auch die ganze praktische Ethik auf religiöse Grundlage gestellt. Im religiösen Glauben sehen die Spruchdichter die wirkungskräftigen Motive und Prohibitive, durch welche der Mensch noch am ersten bestimmt werden kann, sein Leben nach den Forderungen der Weisheit einzurichten. Wie sich aber nun die gesammte Selbstbethätigung des Menschen in seiner persönlichen Lebenshaltung, wie in seinem Verhalten gegenüber den Mitmenschen dadurch gestaltet, dass er durch Aneignung der Weisheit über seine eigene Stellung innerhalb des Weltganzen wie über die Pflichten, die ihm aus dieser Stellung erwachsen, in's Klare gekommen ist, das soll nun im folgenden veranschaulicht werden.

Bevor wir den Blick auf die Pflichten richten, welche die Weisheit ihrem Jünger gegenüber seinen Mitmenschen auflegt, muss gezeigt werden, welche praktische Konsequenzen sich aus der von Gott aus zu richtiger Würdigung alles übrigen Seins gelangten Weisheit für die persönliche Lebenshaltung des Einzelindividuums ergeben. Nachdem das Verhältnis, in welchem der Einzelne zu Gott stehen soll, schon oben besprochen worden ist, andererseits die im Verkehr mit den Mitmenschen zu beobachtenden Verhaltensregeln in den nächsten Paragraphen eine besondere Darstellung finden sollen, so werden wir hier nur auf diejenigen Pflichten einzugehen haben, welche der Mensch in Bezug auf seine persönliche Lebenshaltung zu erfüllen hat, wenn er des Namens eines Chakam wert sein will.

Gemeinsam ist allen hiehergehörigen Mahnungen und Forderungen, dass aus ihnen zur Evidenz hervorgeht, wie

fern die Spruchdichter von der Meinung waren, dass ein Zustand, in welchem alle in der Natur des Menschen sich regenden Antriebe Befriedigung finden, der normale sei. Nach ihrer Meinung besteht des Menschen wahres Glück durchaus nicht darin, dass er aller seiner Wünsche Gewährung finde; dies wäre überhaupt unmöglich, weil die Lust des Menschenherzens unersättlich ist (27, 10; 30, 15 f., cf. Qoh. 1, 8). Je eifriger einer bemüht ist, seinen Begierden darzubieten, wozu sie ihn reizen, um so kräftiger werden sie, in um so engere Fesseln schlagen sie ihren Knecht. Darum soll der Weise, statt jedem Impuls seines Herzens nachzugeben, vielmehr in steter ernster Arbeit an sich selbst darnach ringen, dass er der Leidenschaften und Begierden, die den Menschen umtreiben, Herr werde. Doch wird als Mittel zur Erreichung dieses Zieles nirgend eigentliche Askese empfohlen, sondern nur dies wird gefordert, dass die ganze Lebenshaltung *בְּהִקְיָה* geführt werde, was hier gleichbedeutend mit *κατὰ σωφροσύνην* ist. Zwar waren auch dem Israelitismus für verdienstlich angesehene freiwillige Selbstverpflichtungen zur Enthaltung von sonst als erlaubt geltenden Genüssen nicht fremd (cf. z. B. Naziräergelübde). Wie sich die Spruchdichter zu derartigen Leistungen stellen, zeigt die Warnung vor übereilten Gelübden (20, 25): „Fallstrick des Menschen ist's, er führt heraus: „Heilig“ und erst hinter Gelübden drein zu überlegen.“ Zwar wird nicht direkt gegen Gelübde u. dgl. polemisiert, sondern nur gegen ihren Missbrauch, allein nötig sind sie nicht, im Gegenteil, um der damit verbundenen Gefahr willen, scheint es rätlich, mit dieser Art von Frömmigkeit lieber gar keinen Versuch zu machen. Selbst 21, 17 dürfte kaum jemand als Empfehlung der Askese in Anspruch zu nehmen wagen: „Ein Mann des Mangels wird, wer Freude lieb hat, wer Wein und Öl liebt, wird nicht reich“. Denn erstlich will hier dem Leser weniger eine

ethische Vorschrift als ein praktischer Ratschlag gegeben werden, der ihm zeigt, wie er's nicht machen darf, wenn er zu etwas kommen will; zum andern will mit אִי־חַב שְׂמֵחָה יָג, nicht die Forderung gestellt werden, dass man überhaupt jeder Lebensfreude den Abschied gebe, sondern nur vor dem Übermaass des Lebensgenusses wird gewarnt. Wer nichts Höheres kennt als herrlich angethan und duftend von wohlriechenden Salben und Essenzen zu schmausen und zu zechen, dem zerfliesst das Geld unter den Händen und nach kurzer Herrlichkeit wird der immerlustige Bruder auf seines Geldbeutels Grund schauen müssen. Das ist die Meinung. Vernünftige Lebensfreude mit Maass genossen ist auch für den Weisen nicht unstatthaft.

Also von jenem asketischen Streben, welches Gotte durch Misshandlung des Leibes einen Dienst zu erweisen meint, wissen die Spruchweisen Nichts; wohl aber wissen und betonen sie auf das nachdrücklichste, dass nicht des Menschen eigene Willkür seines Wandels oberstes Gesetz sein darf, sondern dass eine gewisse Selbstbindung stattzufinden hat, wenn anders er die nach der ursprünglichen Schöpfungsidee ihm zugewiesene Aufgabe erfüllen soll. In wessen Sinn der Chokma eine Wohnstätte bereitet ist, der hat eben vermöge dieser Einwohnung eine klare Einsicht auch in seinen eigenen Weg (14, 8), d. h. die Bahnen, in welchen sich sein Lebenswandel zu bewegen hat, liegen klar vor seinem Geist, sofern die Prinzipien, durch welche er sein Verhalten im einzelnen normiert sein lässt, als notwendige Konsequenzen seines Weltverständnisses ihm ein für allemal feststehen. Das Sittlichkeitsideal, welches dem Weisen als das auf dem Grunde dieser Prinzipien zu erreichende Ziel vorschwebt, dürfte in 20, 7^a seinen einfachsten und präzisesten Ausdruck gefunden haben. Es besteht darin, dass einer ein מְתִיבֵל בְּרָמוֹ צְדִיק sei, also dass er seinen Lebenswandel in vollkommenster sittlicher Integrität führe

als ein Gerechter. Aber eben um dies zu können, ist es notwendig, dass alles Wollen des Menschen sozusagen reguliert werde von der Chokma, und hierin liegt die Selbstbindung, von der wir eben redeten. Den Antrieben, welche des Menschen eigenes Herz an ihn heranbringt, darf durchaus nicht ohne weiteres Folge geleistet werden, wer meinen wollte, er brauche nur zu thun, wozu sein „liebes Herz“ ihn treibt, würde gar bald des rechten Weges fehlen und in Sünde und damit auch in's Verderben, welches bei den Spruchdichtern noch als die nie ausbleibende Folge der Sünde gedacht wird, geraten. So ist denn „ein Thor, wer auf sein Herz vertraut, wer aber in Weisheit wandelt, der wird sich erretten (28, 26 cf. 3, 5). Demgemäss sind alle Willensstrebungen, welche im Herzen sich regen, einer genauen Kontrolle zu unterwerfen, um zu erkennen, ob das von ihnen intendierte Ziel auch vereinbar sei mit des Lebens oberster Norm, der Chokma. Sobald sich herausstellt, dass sie das nicht sind, sind sie unbedingt abzuweisen. Hieraus folgt die Pflicht der Selbstbeherrschung, wie sie denn auch 25, 28 zunächst als ganz allgemeine, alle Gebiete menschlicher Lebensäusserung umfassende Forderung aufgestellt wird: „Eine zerrissene Stadt ohne Mauer ist ein Mann, für dessen Geist es keine Schranke gibt“.

Niemals darf es bei dem Weisen dahin kommen, dass er blinde Leidenschaft über sich Herrin werden lässt. Steigt ihm z. B. heiss der Zorn über irgend etwas auf, so gehe er lieber einen Augenblick beiseit, um den ersten Grimm verrauchen zu lassen; nur der Thor lässt all' seinen Zorn herausfahren (29, 11); überhaupt hüte man sich vor hitzigem Auffahren, denn dadurch kommt's nur zu üblem Zank, und der Hitzkopf ist reich an Missethat, da des Menschen Zorn nicht thut, was vor Gott recht ist (15, 18; 29, 22). „Besser langsam zum Zorn als Kriegsheld sein, besser einer, der den eigenen Geist beherrscht, als der Städte einnimmt“ (16, 32;

19, 19). Ja selbst die Gesellschaft eines zornmütigen Menschen meidet man am besten ganz, um nicht von seiner Art etwas anzunehmen (22, 24 f.), denn Grimmes Hitze und überschäumender Zorn sind fast so schlimm wie die schlimmste und verderblichste aller Leidenschaften, die Eifersucht (27, 4). Statt solcher Maasslosigkeit mache man sich lieber für sein Auftreten eine ruhige Zurückhaltung zur Pflicht, denn unbedachtes heftiges Drauflosreden bringt in den meisten Fällen sowohl dem Redenden, wie denen, welche seiner Rede Gegenstand sind, schweren Schaden (10, 19; 12, 18. 23; 13, 3; 21, 23; 29, 20).

Auch die seiner Leiblichkeit einwohnenden sinnlichen Triebe muss der Weise im Zaume zu halten wissen, dass keinem derselben ein grösserer Einfluss eingeräumt werde, als ihm nach der gottgegebenen natürlichen Ordnung gebührt. Ihre hierauf bezüglichen Warnungen wissen die Spruchdichter zugleich durch eine zuweilen stark realistisch gehaltene Darstellung der unmittelbaren nachteiligen Folgen übermässigen sinnlichen Genusses in hohem Grade eindrucksvoll zu machen. Schwere Gefahren mannigfaltigster Art birgt z. B. jedes Übermaass im Genuss berauschender Getränke: „Ein Spötter ist der Wein, Rauschtrank randaliert, wer davon taumelt, wird nicht weise“ (20, 1). Geradezu meisterhaft nach der Natur gezeichnet sind des Trunkenbolds Leiden und Freuden und die schmachvolle Knechtschaft, in der er schliesslich trotz übler Erfahrungen immer wieder seine Freude findet, wenn es in dem Maschallied 23, 29—35 heisst:

„Wer bekommt Weh und wer bekommt Ach, wer Zänkereien, wer Klagen, wer Hiebe für Nichts und wieder Nichts, wer trübe Augen?“ „Die welche lang beim Weine sitzen, die Einkehr halten, um Mischtrank zu proben. Schau nicht an den Wein, wie er so rötlich blinkt, und wie er lieblich anzu- sehen im Becher ist, und wie er glatt hinuntergeht. Sein Ende

ist: er beisst wie eine Schlange, und wie ein Basilisk verwundet er. Deine Augen sehen fremde Bildung¹⁾ und verworrenes Zeug redet dein Herz und du bist wie einer, der mitten im Meere oder wie einer, der oben im Mastkorb liegt (so lässt der Wein den Trunkenen hin- und herschwanken). Sie haben mich geschlagen, doch hat mir's nicht weh gethan, sie haben mich geprügelt, doch hab' ich Nichts davon gemerkt; so bald ich aufwache, will ich ihn (den guten Freund Bacchus, der ihm so übel mitgespielt hat) wieder aufsuchen.“

Auch die ehrwürdige Königin-Mutter, die c. 31, 1—9 redet, warnt ihren Sohn Lemuel: „Nicht der Könige, o Lemuel, nicht der Könige Sache soll es sein, Wein zu trinken, noch der Fürsten: „Wo ist Rauschtrank“! zu rufen, dass er nicht trinke und vergesse festbestimmter Ordnung und verdrehe aller Elenden Recht“ (31, 4 f.). Neben die Warnung vor Unmässigkeit im Trinken tritt in 23, 19—21 die Aufforderung, auch im Essen stets das rechte Maass zu halten: „Höre mein Sohn, sei weise und leite dein Herz auf geradem Wege, sei nicht unter den Weinsäufern noch unter denen, die Berge von Fleisch vor sich auffahren lassen,²⁾ denn ein Säufer und Verschwender wird arm und Fetzennuss anziehen Schläfrigkeit.“ Auch hier hält der Spruchdichter den Hinweis auf die traurigen Folgen, welche solche Prasserei für die äusseren Glücksumstände des Prassers hat, für ein hinreichend kräftiges Prohibitiv, um von der An-

¹⁾ Luthers Übersetzung: „sehen nach fremden Weibern“, erkennt das Stadium der Trunkenheit, von dem hier die Rede ist. Gemeint ist hier der Zustand, in dem der Student singt: „Strasse wie wunderbar siehst du mir aus.“

²⁾ Die Übersetzung ist zwar etwas frei, scheint uns aber vor der von den neuesten Ausll. acceptierten Übers. „Verschwender“ deswegen den Vorzug zu verdienen, weil dadurch die Anschaulichkeit des hebr. Ausdrucks, welcher eine Gasterei vorführt, bei der den fresslustigen Gästen Fleisch in solchen Mengen vorgesetzt wird, dass dasselbe eine förmliche הֶזְנוּ auf dem Tische bildet, besser festgehalten sein dürfte.

führung irgend welcher noch gewichtigerer, der Religion entnommener Gründe gegen die Unmässigkeit absehen zu können. In 27,7^b jedoch wird selbst die Pietät gegen die Eltern und das Ehrgefühl in Anspruch genommen als Prohibitiv gegen jene menschenunwürdige Prasserei, wie sie in den vorhin angezogenen Stellen geschildert ist. „Wer an Schlemmern sich weidet, d. h. an ihrem Umgang Gefallen hat, bringt seinen Vater in Schande“ (indem der Vater schamrot darüber werden muss, dass er einen Sohn hat, der in solcher Gesellschaft sich herumtreibt).

Statt dessen gilt es auch in Bezug auf die Genüsse des Gaumens und des Magens stets in der *σωφροσύνη* Wegen zu wandeln. „Hast du Honig gefunden, so iss, soviel für dich genug ist, dass du sein nicht satt werdest und ihn ausspeiest (25,16). Also, zwar ist's kein Unrecht, sich's schmecken zu lassen, wenn einem einmal gerade etwas besonders Gutes zu Teil wird, aber auch die grösste Süssigkeit darf nicht dazu verleiten, dem Magen mehr zuzumuten, als er natürlicherweise vertragen kann.¹⁾ Man kann sich zwar versucht fühlen, diesen Spruch einer gewissen platten Selbstverständlichkeit zu beschuldigen, was wohl Del. veranlasst haben mag, ihn auch als eine Warnung vor übermässigen geistigen Genüssen zu verstehen. Allein eben in dieser Einfachheit zeigt sich der Dichter als eminenter Praktiker, der weiss, wie man zum Mann aus dem Volk reden muss, wenn man eine thatsächliche Wirkung erzielen will. Auch

¹⁾ Ob der Spruchdichter hier auch eine Beziehung auf geistige Genüsse, auf Wissenschaft, Lektüre und Erbauung beabsichtigte, wie Del. meint, darf füglich in Zweifel gezogen werden, nachdem weder die Produktivität noch die Konsumtionskraft des israelit. Volkes auf geistigem Gebiet zur Zeit Hiskias so entwickelt war, dass jemand auf den Gedanken hätte kommen können, vor Übermaass in geistigen Genüssen und der daraus hervorgehenden Blasiertheit zu warnen. Exegese und praktische Anwendung auf die Bedürfnisse unserer Zeit dürfe eben nicht miteinander konfundiert werden.

die schönste Philippika wider die Unmässigkeit wird einen Schlemmer nicht so sehr abhalten, seiner Leidenschaft zu fröhnen, als die einfache Erinnerung an die schmerzhaft körperliche Indisposition, durch welche sich die Unmässigkeit unfehlbar an ihm rächen wird.

Aus alle dem zeigt sich, dass den Spruchdichtern als bestes Mittel, durch welches der Mensch sich selbst zu einem Wandel בְּהִכָּנְיָה befähigen kann, stets die Selbstbeherrschung vorschwebt. Die Leiblichkeit muss in allen Dingen so gehalten werden, dass sie dem auf Verwirklichung der ursprünglichen Gottesidee vom Menschen und seinem Soll gerichteten Willen als ein jederzeit brauchbares Werkzeug zu Gebote steht. Soll dies Ziel erreicht werden, so hat sich die Selbstbeherrschung nicht nur zu erstrecken auf die Gelüste und Anreizungen, die des Menschen Leiblichkeit an ihn heranbringt, sondern auch auf den überhaupt jeder positiven Thätigkeit abgeneigten Trieb zur Trägheit, welcher in der Stofflichkeit unseres Leibes seinen Grund habend (alles Stoffliche unterliegt dem Trägheitsgesetz, also der Neigung, in der Lage zu beharren, in der es sich befindet) einer der gefährlichsten Feinde eines weisheitsgemässen Wandels ist. Zahlreich und über die ganze Spruchsammlung verstreut finden sich die Warnungen vor Faulheit und die Hinweisungen auf die traurige Lage, welcher der Faule verfällt, gemischt mit bitterem Spott über den Trägen, dem auch die allergeringste Anstrengung zu viel ist. „Gehe hin zur Ameise, du Fauler, und schaue an ihre Wege und werde weise. Sie, die keinen Richter, Aufseher oder Herrscher hat, sie stellt im Sommer ihre Nahrung bereit (sc. für den Winter), hat in der Ernte eingesammelt ihre Speise. Wie lange liegst du und wann stehst du auf von deinem Schlaf? „Ein bischen Schlafen,¹⁾ ein bischen Schlummern,¹⁾ ein bis-

¹⁾ Die Pluralformen wollen die Häufigkeit der Ruhepausen erinnern, die der Faule sich nicht enthalten kann, der Arbeitszeit abzustehlen.

chen Hände in den Schoos legen, um zu ruhen.“ Da kommt geschritten deine Armut wie ein Wandersmann und dein Mangel wie ein schildbewehrter Ritter“ (dessen Überfall der in keiner Weise gerüstete Faulenzer wehrlos preisgegeben ist) 6, 6—11. Wo man die Arbeit so treibt, dass man nach etlichen Spatenstichen immer wieder hinsitzt, um auszuruhen, da kann natürlich auch kein anderer Ertrag herauskommen, als den 24, 30—34 schildert: „An eines faulen Mannes Feld ging ich vorüber, und an dem Weinberg eines Menschen, der Verstandes mangelte. Und siehe aufgeschossen war es ganz und gar in Disteln, bedeckt mit Nesseln seine Fläche und seine Steinumzäunung eingerissen. Da schaute ich und richtete meine Aufmerksamkeit darauf und nahm mir eine Lehre dran“ etc. (v. 33 f. fast wörtliche Doublette von 6, 10 f.). Es fällt dem Trägen gar nicht ein, das Feld, nachdem es abgeerntet, im Herbst wieder umzupflügen und es mit der Frucht des nächsten Jahres zu bestellen, wie sich's gehört, kommt aber dann die Ernte, so jammert er darüber, dass ihm Nichts gewachsen 20, 4. Das Urteil, das solches Verhalten trifft, steht 10, 5^b zu lesen: „Wer in der Ernte schläft, der ist ein Taugenichts.“ Während hier dem Weisen gerechte Entrüstung die zürnenden Worte in den Mund gibt, ergeht er sich anderwärts in beissendem Spott über den Faulen, so wenn er persifliert, wie der Faule unter den abstrusesten Entschuldigungen sich der Arbeit zu entziehen sucht: „Es spricht der Faule, ein Löwe ist auf dem Wege, ein reissendes Tier¹⁾ in den Strassen“ (26, 13; 22, 13); oder wenn er sich lustig macht über solche, die wahre Virtuosen der Faulheit sind: „der Faule hat seine Hand in der Schüssel geborgen, selbst zum Munde bringt er sie nicht zurück“ (19, 24; 26, 15), und wieder 26, 14: „die

¹⁾ אָרִי V אָרִי discerpere, daher, um den im Hebr. vorhandenen Wechsel der Ausdrücke wiederzugeben, diese Verallgemeinerung auch sprachlich gerechtfertigt erscheinen dürfte.

Thür dreht sich herum auf ihrer Angel und der Faule auf seinem Lager.“ Wie die Thür an ihrer Angel bald rückwärts, bald vorwärts eine kurze Drehung macht, so wendet sich auch der Faule des bequemerem Liegens halber bald ein bischen nach rechts, bald ein bischen nach links, aber wie für die Thüre die Angel der Punkt ist, um den sie sich bewegen muss, so ist auch für den Faulen sein Faulbett der Ort, an den er durch seine Faulheit gefesselt ist. Das Lächerlichste aber ist, dass ein solcher Tagedieb sich nicht selten für klüger hält als alle anderen Leute, indem er das *dolce far niente* für die einzig wahre Lebensweisheit erklärt: „Weise ist ein Faulpelz in seinen Augen mehr, als sieben, die verständige Antwort zu geben wissen“ (20, 16). Mögen die armen Narren immerhin nach Wissen jagen, ja mögen sie es schliesslich sogar dahin bringen, dass sie auf jede Frage treffenden Bescheid zu geben wissen, er auf seiner Bärenhaut weiss, dass er gescheiter ist, als sie alle zusammen, denen für die Herrlichkeit der Faulheit das Verständnis abgeht. Ja ein richtiger Faulenzer hat auch sein Ideal, das ist eben die Faulheit, und lieber stirbt er Hungers, als dass er sich dazu verstünde, demselben untreu zu werden und sich durch redliche Arbeit zu ernähren (21, 25). War es nun auch durch die Humanität der israelit. Flurordnung, die Jedem gestattete, in Kornfeld und Weingarten abzupflücken, was er für augenblickliche Stillung seines Hungers bedurfte (Dt. 23, 25 f., cf. Matth. 12, 1), so ziemlich ausgeschlossen, dass einer in Israel in Friedenszeiten am Hungertyphus starb, so gestaltete sich doch die Lage eines Menschen, der die Pflicht der Arbeit nicht begriff, früher oder später elend genug. Und auf diese schlimmen Folgen der Faulheit hinzuweisen, werden die Spruchdichter nicht müde, um ihren Schülern die Lust zu nichts-nutzigem Herumlungern zu vertreiben. „Arm wird, wer lässige Hand führt, aber die Hand des Fleissigen (עֲרֵם יָדוֹ עֲלֵזָה) eigentlich

geschärft acer hier von der Hand, die scharf zugreift bei der Arbeit) schafft Reichtum“ (10, 4). Der Weg des Faulen ist wie Dornverzäunung, aber des Redlichen Weg ist aufgeschüttet (15, 19). Durch seine Faulheit erwachsen ihm so viel Hindernisse und Schwierigkeiten, dass es gerade so ist, als ob ihm sein Weg durch Dornestrüpp verlegt wäre, während der Redliche, der seine Pflicht im Leben thut, vorwärts kommt wie ein Wanderer auf wohlaufgedämmter Kunststrasse. „Faulheit lässt tiefen Schlaf herabsinken und lässige Seele lässt hungern“ (19, 15), darum „liebe nicht den Schlaf, damit du nicht in Armut kommst, mach’ deine Augen auf und werde satt von Brot“ (20, 13). Statt Schlemmerei haushälterischer, verständiger Sinn, statt Trägheit stramme solide Arbeit und festes (קָרָה) Zugreifen in Haus- und Feldwirtschaft, statt Gleichgültigkeit, die Alles stehen und gehen lässt, wie es eben mag, kluger, vorsorglicher Sinn, der nach dem Spruche handelt: Spare in der Zeit, so hast du in der Not, das ist rechte Pflichterfüllung und Wandel in Weisheit. „Schau wohl auf das Aussehen deines Kleinviehs und richte deine Aufmerksamkeit auf Heerden, denn Reichtum währet nicht in Ewigkeit; oder bleibt etwa (selbst der königliche) Stirnreif in Geschlecht und Geschlecht? Ist das Gras weg und hat junges Grün (bei uns das sog. Herbstgrummet, welches man nicht mehr abmäht, sondern vom Vieh selber abweiden lässt) sich sehen lassen, und sind eingesammelt der Berge Kräuter, so hast du Lämmer für deine Kleidung und um Böcke kannst du dir einen Acker kaufen; dazu hast du reiche Genüge an Ziegenmilch für deine und deines Hauses Nahrung und Lebensunterhalt für deine Mägde“ (27, 23—27). Erst anhebend mit einer Empfehlung der Landwirtschaft und speziell der Viehzucht malt dies kleine Maschallied in seinen letzten Zeilen in einem freundlichen Herbstbild das ruhige behagliche Glück, welches dem fleissigen Landmann als seines Fleisses wohlverdienter Lohn

von Jahve geschenkt wird. Wenn nach Einbringung der letzten Futterkräuter, nach Aberntung der Bergwiesen noch einmal das letzte kurze Grün des Jahres die Felder schmückt, dann entwickelt sich daheim auf dem Hofe des Bauern ein fröhlich reges Leben. Ein zahlreicher Viehstand kann von dem eingebrachten Futter erhalten werden, und der liefert Alles, was der einfache Haushalt eines althebräischen Bauern braucht. Die Schafe lassen der Hausfrau ihre feine Wolle, dass sie die Ihrigen darein kleide, die Ziegen liefern Milch zur Nahrung,¹⁾ die feisten überzähligen Böcke verkauft der Hausvater, um für den Erlös sein Gut durch Erwerbung eines neuen Grundstückes abzurunden; das Ganze ein Bild heiteren patriarchalischen Friedens, wohl absichtlich in so freundlichen Farben gehalten, um durch solche Schilderung des dem Fleisse winkenden Glücksstandes dem Leser rechte Lust zu fleissigem Betrieb der Landwirtschaft zu machen. Dass gerade die Landwirtschaft als illustrierendes Beispiel für das Fortkommen des Fleissigen gewählt wird, hat seinen Grund darin, dass Israel zu Hiskias Zeiten noch nicht die Handelschaft gepachtet hatte, sondern ein Volk war, dessen Kern aus Bauern bestand. Auch nach 12, 11 wird, wer sein Feld bebaut, vom Brote satt, wer aber eitlen Dingen nachjagt (*ἀλλότριά* treibt), ist Verstandes baar. Die Parallelstelle 28, 19 verspricht ihm, dass er statt an Brot an Armut satt werden soll. Kurz: „Fleissig! das ist kostbarer Reichtum²⁾ (12, 17) und des Fleissigen Hand gelangt zur Herrschaft, Trägheit aber wird tributpflichtig“ (12, 24).

Dass in allen diesen Stellen eine hohe Wertung des irdischen Besitzes zu Tage tritt, ist unleugbar, und das Streben darnach gilt als etwas, das auch dem weisen Manne

¹⁾ Die Stelle zeigt, dass die Landwirtschaft damals sich in erster Linie mit der Zucht von Kleinvieh beschäftigte.

²⁾ Über die Eigentümlichkeit der Wortstellung und die verschiedenen dazu gebrachten Erklärungen steht bei Del. das Nähere.

wohlgeziemt. Niemals aber darf dies Streben nach Mehrung des Besitzes zu gemeiner Habgier oder schnödem Geiz ausarten. „Wer weitgeöffneten Rachen hat, der erregt Zank, wer aber auf Jahve vertraut, der wird reichlich gesättigt (28, ²⁵). Also Habgier, die nur Alles gleich verschlingen möchte, was ihr begegnet, führt nur zu Zank und Streit, sofern natürlich die von ihr Bedrohten sich zu wehren suchen, wer aber das Eigentum des Nächsten achtend sich hütet, durch irgend welches Unrecht einen Vermögensvorteil erreichen zu wollen, sondern in erster Linie auf Jahve vertraut, dass der ihm geben werde, was er braucht, dem wird's an reicher Sättigung nicht fehlen. Auch nach 10, ^{2a} schaffen Schätze des Frevels d. h. solche, die durch frevelhaftes Thun gewonnen wurden, keinen Nutzen. „Es verstört sein eigen Haus, wer nach Gewinn geizt“ (15, ²⁷). Ja 1, ¹⁹ wird der schliessliche Erfolg alles Geizens nach Gewinn darin gesehen, dass der Geiz seinem eigenen Herrn (der allerdings schon längst zum Sklaven seiner Leidenschaft geworden ist), das Leben nimmt. Wohlthuend hebt sich von dem dunklen Hintergrund unersättlicher Begehrlichkeit, die allerdings nach den ziemlich häufigen Ermahnungen zur Ehrlichkeit sich auch in Israel zur Zeit der Spruchdichter nicht selten schon recht unangenehm bemerkbar gemacht haben muss, das Bild des Gerechten ab, der nicht müde wird, Wohlthaten auszuteilen: „Immerfort begehrt man begehrllich, aber der Gerechte gibt und hält nicht zurück“ (21, ²⁶ Übers. h. l. n. Del.). Eine weitere Würdigung der auf die Redlichkeit im Erwerbsleben bezüglichen Stellen ist nicht dieses Orts. Sie bleibt dem Paragraphen, in welchem das Benehmen des Weisen im Verkehr mit seinen Mitmenschen zu schildern sein wird, vorbehalten. In dem gegenwärtigen Zusammenhang kommt es nur darauf an, die Grundstimmung und Gesinnung zu fixieren, von welcher die Spruchdichter den Weisen in Bezug

auf den Besitz materieller Güter beseelt wissen wollen. Was der Weise wünscht und wünschen darf, ist nicht die Fülle unendlicher Reichtümer, darnach geht sein Streben schon deshalb nicht, weil er gemäss der Einfachheit seiner Lebenshaltung, die ihn die Chokma gelehrt hat, derselben gar nicht bedarf. „23, 4 f.: Müh dich nicht ab, reich zu werden, von solcher deiner Klugheit lass; willst du deine Augen darauf hinfliegen lassen, und weg ist er, denn Flügel, ja Flügel macht er sich, wie ein Adler, der gen Himmel fliegt.“ Nur dass ihm ein auskömmliches Maass auch materieller Güter zu Teil werde, wie es zu einer menschenwürdigen Existenz notwendig ist, erbittet er sich von Jahve. Der Mensch bedarf eben, um zu voller Entfaltung seiner leiblichen und geistigen Kräfte zu gelangen, eines gewissen Quantum von materiellen Gütern, das ist auch den Spruchdichtern klar, wenn sie es auch in dieser Form nicht ausdrücklich aussprechen. Aber dass diese Erkenntnis bei den Spruchdichtern thatsächlich vorhanden war, zeigt Agurs bekanntes Gebet: „Armut und Reichtum gib mir nicht, lass mich aber das mir zukommende Brot essen, dass ich nicht satt geworden, ein Leugner werde und sage: wo ist Jahve? und dass ich nicht arm geworden anfangen zu stehlen und antaste den Namen meines Gottes“ (30, 8 f.). Also an irdischem Gut zu haben, was er braucht, um sein zu können, was er der uranfänglichen Chokma gemäss sein soll, das ist des Weisen Wunsch und Bitte. Die Erörterung über den eigentlichen Kernpunkt der Stelle, welcher uns in dem bedeutsamen Aufschluss über die Frage nach dem höchsten Gut zu liegen scheint, das Agur vorschwebte, wird ihren Platz erst dort finden, wo von dem Glückseligkeitsideal der Spruchdichter zu reden ist.

Ingleichen führt uns auch die Besprechung des Verhaltens, welches der Weise gegenüber dem stärksten und gefährlichsten aller natürlichen Triebe, der Geschlechtslust

zu beobachten hat, über die Grenzen unseres Paragraphen hinaus, sofern bei Befriedigung derselben das Einzelindividuum aufhört, für sich allein zu stehen. Die Darstellung des Verhaltens, welches dem Weisen innerhalb des Kreises der Beziehungen zwischen Mann und Weib und der daran anschliessenden Familiengemeinschaft zukommt, beansprucht ein eigenes Kapitel.

§ 18.

Das Familienleben im Lichte der Weisheit.

Sofern die Familie auf dem Naturboden der geschlechtlichen Unterschiedenheit von Mann und Weib ruht, wird es angezeigt sein, bevor in die Darstellung des Familienlebens selbst eingetreten wird, erst Klarheit darüber zu verbreiten, wie in Prov. das gegenseitige Verhältnis der beiden Geschlechter überhaupt gedacht wird. Hier ist vor Allem zu konstatieren, dass die älteren wie die jüngeren Spruchdichter gleicherweise weit entfernt von jener sonst bei orientalischen Völkern bräuchlichen Herabwürdigung des Weibes zur blossen Sache, vielmehr dem weiblichen Geschlechte durchaus die Ehre geben, die ihm gebührt. So zeigt die Bemerkung: „Ein anmutiges Weib erlangt Ehre und Gewaltthätige erlangen Reichtum“ (11,16), dass dem Dichter dieses Spruches die Macht, welche ein edles Weib durch die die innere Seelenreinheit widerspiegelnde Holdseligkeit der äusseren Erscheinung auszuüben vermag, nicht unbekannt war. Ein minniglich Wesen gewinnt als schönste Beute die Herzen der Menschen, während jene rücksichtslose Thatkraft, die dem Manne eigen ist, zwar auch einen Gewinn macht, aber einen unendlich viel geringeren: toten materiellen Besitz, harte Thaler, die der Stärkere dem Schwächeren, gleichviel, ob's diesem nun lieb oder leid ist, einfach abzwingt. Richtige Würdigung der Bedeutung, welche der Frau für das Wohl der ganzen Familie zukommt,

findet sich in Sprüchen wie 12, 4: „Ein wackeres Weib ist eine Krone ihres Mannes, aber ein schändlich handelndes ist wie Fäulnis in seinem Gebein“ oder 14, 1: „der Frauen weislich Handeln (der Plur. *הַכְּמוּיָה* deutet auf die einzelnen Fälle, in welchen die Frau Proben ihrer weisen Umsicht gibt) baut ihr Haus, doch Thorheit reisst's mit eigenen Händen nieder (d. h. Thorheit der Hausfrau hat für ihr ganzes Hauswesen dieselbe Wirkung, als ob sie mit aller Absicht auf den Ruin desselben hinarbeitete). Darum gilt 18, 22: „Hat einer ein Weib (*אִשָּׁה* hier prägnant: ein rechtes Weib, ein Weib, wie es sein soll) gefunden, so hat er ein Gut gefunden und Gunst erlangt von Jahve.“ Zwar zu materiellen Gütern kann ein an sich unwürdiger Mensch etwa auch durch Erbschaft kommen, das beste irdische Gut aber, eine *אִשָּׁה מְשֻׁכָּלֶת* ist ein Besitz, den man geradezu als eine Gnade von Gott betrachten muss (19, 14). Und weiter, wo in aller Litteratur wäre der Frau jemals ein schöneres und besseres Loblied gesungen worden als im 31. Kapitel der Proverbien! Wir können uns nicht versagen, es um seiner Schönheit und Wahrheit willen in wörtlicher Übersetzung folgen zu lassen:

„Ein wackeres Weib, wer sie doch fände! höher als Perlen
ist ihr Wert

Es vertraut auf sie ihres Mannes Herz, Gewinnes hat er
keinen Mangel

Sie erweist ihm Gutes und nicht Böses all' ihr Lebtage.

Sie sucht Wolle und Flachs und schafft mit froher Hand;

Sie gleicht Kaufmannsschiffen, von fernher schafft sie ihr
Brot herbei;

Sie steht auf, wenn's noch Nacht ist und setzt das Essen
fest für ihr Haus und jeder Magd ihre¹⁾ bestimmte Arbeit.

¹⁾ oder wenn man dem *קָן* seinen Inhalt bereits durch das vorhergehende *טָרַף* gegeben sein lassen will: „und die bestimmte Ration für die Mägde“.

Sie denkt auf einen Acker und erwirbt ihn, von der Frucht ihrer Hände¹⁾ kauft sie einen Weinberg.

Sie gürtet mit Kraft ihre Lenden und macht stark ihre Arme.

Sie darf's erfahren, dass ihr Erwerb gut ist, nicht löscht sie in der Nacht ihr Licht.

Ihre Hände streckt sie aus nach dem Rocken, ihre Finger halten die Spindel.

Ihre Hand thut sie auf dem Elenden, ihre Hände streckt sie aus nach den Armen.

Sie fürchtet sich nicht vor dem Schnee für ihr Haus, denn ihr ganzes Haus ist in Scharlach gekleidet.

Lagerpolster macht sie, Byssus und Purpur ist ihr Gewand.

Bekannt in den Thoren ist ihr Gatte, wo er zusammensitzt mit den Ältesten des Landes.

Weisszeug fertigt und verkauft sie, Gürtel gibt sie dem Handelsmann ab.

Mit Kraft und hohem Mut ist sie bekleidet und lacht des folgenden Tages.

Ihren Mund thut sie auf mit Weisheit und liebevolle Belehrung ist auf ihrer Zunge.

Ein scharfes Auge hat sie auf ihrer Hausgenossen Gänge, Brot der Faulheit isst sie nicht.

Da treten ihre Söhne auf und preisen sie, ihr Gatte tritt auf und lobt sie:

„Viele Töchter gibt's, die wacker schaffen, du aber stehst höher als sie Alle.“

Trug ist Liebreiz, ein Schemen die Schönheit; ein Weib, das Jahve fürchtet, die soll man loben.

Gebt ihr von der Frucht ihrer Hände, und loben sollen sie in den Thoren ihre Werke.“

Ein Volk, aus dessen Mitte ein solches Lied entstehen

¹⁾ d. h. von dem, was sie durch ihren Fleiss, etwa durch geschickte Verwendung irgend welcher Kleinigkeiten, die man sonst für Abfall achtet, noch besonders nebenbei gewonnen hat.

konnte, hat nicht niedrig vom Weibe gedacht und muss auch Frauen gehabt haben, die wirklich solchen Lobes wert waren. Denn die Schilderung geht hier so bis in's Einzelne, dass man merkt, sie ist der Wirklichkeit abgelauscht, der Dichter hat selbst solche Hebräerinnen kennen gelernt, die neben grösster praktischer Tüchtigkeit im Haushalt zugleich eine auf wahrer Frömmigkeit beruhende Verstandes- und Herzensbildung besaßen (v. 26), durch welche sie befähigt waren, den segensreichsten Einfluss auf ihre gesamte Familie auszuüben. Bezeichnend dafür, wie hoch und rein dieser Dichter vom Weibe denkt, ist ferner das, worin er des Weibes edelste Tugend und Quell aller anderen Vortrefflichkeit setzt (v. 30). Nicht etwa Anmut und Liebreiz der äusseren Erscheinung sind des Weibes bester Schmuck: Das sind vergängliche trügerische Güter, die Nichts bedeuten wollen, gegenüber der köstlichsten und zartesten Blüte in dem Kranze der Tugenden, die ein rechtes Weib zieren: gegenüber der wahren innigen Religiosität, der Furcht Jahves, aus welcher und durch welche all' ihr übriges Leben, Wirken und Schaffen erst die rechte Kraft und Weihe empfängt: „Ein Weib, das Jahve fürchtet, die soll man loben“.

So erscheint das Weib von den Spruchdichtern geachtet nicht als die Sklavin, sondern als die freiwaltende Gefährtin und Helferin des Mannes, der auch an der Bildung ihrer Zeit nach dem Maasse ihrer Kraft teilzunehmen nicht versagt war.

Strenge sittliche Anschauungen über den Verkehr der beiden Geschlechter untereinander ergaben sich aus dieser Anerkennung der Würde des Weibes von selbst. Jeder nicht innerhalb der gottgesetzten Schranke der Ehe sich vollziehende geschlechtliche Umgang wird von den Spruchdichtern auf das nachdrücklichste als den Forderungen der Weisheit widersprechend perhorresziert, in der That eine Aufstellung von hervorragendster Bedeutung, zu welcher

ein Mut gehörte, der nur von demjenigen richtig gewürdigt werden kann, der da weiss, mit welcher Unbefangenheit durch Vielweiberei und den Besuch der Qedeschen in Israel der Unzucht gefröhnt würde. Auch hier ist wiederum die Wahrnehmung zu machen, dass die älteren Sammlungen den gleichen Sinn hegen, wie die späteren. Ein Unterschied besteht nur insofern, als die Warnungen vor geschlechtlichen Verirrungen entsprechend der zunehmenden Sittenverderbnis, welcher durch zeitweilige Aufnahme heidnischer Kulte Vorschub geleistet wurde, in den späteren Stücken in grösserer Zahl und mit grösserem Nachdruck auftreten, als in den älteren Partien. Aus der salomonischen Sammlung ertönt nur zweimal der Warnruf: „Tiefe Grube ist fremder Weiber¹⁾ Mund, wer von Gottes Zorn verfolgt wird, der fällt dahinein“ (22, 14 u. 23, 27 f.). Auch in der hiskianischen Sammlung findet sich nur einmal die Warnung vor Umgang mit Huren, welche hier bereits motiviert erscheint durch den Hinweis auf die schlimmen Folgen, die daraus erwachsen 29, 3^b: wer mit Huren Umgang hat, richtet sein Vermögen zu Grunde. Wahrhaft herzandringend aber wird die Mahnung, sich nicht der Unkeuschheit hinzugeben in cap. 1—9. Und zwar richtet sich die Rede des Weisen an Unverheiratete wie an Verheiratete ohne Unterschied. Von ihnen Allen wird gefordert, dass sie sich jeder ungeordneten Befriedigung der geschlechtlichen Lust enthalten sollen. Ist's doch ein Attentat auf sein eigenes Glück, das der Hurer mit solcher Sünde begeht. Denn wer sich mit ehebrecherischem Weibe einlässt, der wird die

¹⁾ Der Ausdruck זָרוֹת will zunächst nicht fremde Eheweiber bezeichnen, sondern es sind gewerbsmässige Buhldirnen, die man deshalb sich gewöhnt hatte, זָרוֹת zu nennen, weil dies Gewerbe in Israel Ausländerinnen überlassen blieb. Die Gesetze gegen Hurerei waren streng genug, um den Fall, dass eine Tochter Israels zur gewerbsmässigen Hure herabsank, zur Seltenheit zu machen, cf. Levit. 19, 29; 21, 9; Dt. 23, 21. 29.

Folgen seiner Sünde am eigenen Leben zu erfahren bekommen, denn „zum Tod neigt sich ihr Haus und zu den Schatten ihre Pfade, Alle die zu ihr eingehen, kehren nimmer wieder und erreichen nicht die Pfade des Lebens (2, 18 f.). Zwar „von Honigseim triefen der Hure Lippen, und ihr Gaumen ist glatter denn Öl, aber bitter wie Wermut ist ihr Ende, scharf wie vielschneidiges Schwert; ihre Füße steigen zum Tod hinunter und die Scheol halten fest ihre Schritte“ (sc. als Ziel, indem sie geradeswegs darauf zu-eilen). Vermögen, Gesundheit (5, 9—11; 31, 3), ja das Leben setzt auf's Spiel, wer den lüsternen Verführungskünsten einer solchen „schönen Teufelinne“ erliegt, stracks trabt er hinter ihr her, wie ein Ochs, der in's Schlachthaus hineingeht, . . . wie ein Vogel, der in die Schlinge rennt und nicht merkt, dass es um sein Leben geht, bis der Pfeil ihm die Leber spaltet (7, 22 f.). Denn um ein Weib, die eine Hure ist, kommt's bis zum Brotkuchen (wird man so bettelarm, dass man Nichts mehr hat, als einen Brotkuchen, der so, wie man ihn im Morgenland bäckt, gerade einen Mundbissen ausmacht). Aber noch mehr: Verlust des Vermögens wäre ja schliesslich der Übel grösstes nicht, allein „das Weib eines Mannes (d. h. eine Verheiratete, die mit einem andern buhlt) erjagt eine kostbare Seele, denn wer ihrer Lockung folgt, verliert seiner Seele Freiheit und Reinheit, er verliert sich selbst, um aufzugehen und damit auch als selbständige Persönlichkeit unterzugehen in einer Hure (6, 26 f.). So bringt er über sich selbst Schimpf und Schande, ja wohl gar den Tod, denn der in seiner Ehre gekränkte Ehemann wird in der Eiferglut seines Grimmes Alles aufbieten, dass der Zerstörer seines Familienglücks die gebührende Strafe erleide, daher keine Hoffnung ist, dass er ansehen wird „das Angesicht von Sühngeld“, d. h. dass er durch ein noch so hoch bemessenes Sühngeld sich werde bestimmen lassen, den Frevler nicht der Strafe zuzuführen, die er ver-

dient: auf Ehebruch stand der Tod für noëph und noëphet (Lev. 20, 10). Reue und jammernde Selbstanklage helfen, wenn einmal die Sünde geschehen ist, Nichts mehr, hat einer einmal die Ehre verloren, so ist sie auch für alle Zeit dahin (5, 12—14). Mit Schimpf und Schanden, von Niemanden bedauert, von Allen verachtet, empfängt er, was seine Thaten wert waren, und sammt der Hure, die ihn zu Grunde gerichtet hat, wird er kommen an seinen Ort, zu den Kammern des Todes (2, 19; 5, 23; 7, 27; 9, 17 f.).¹⁾

Als positive Kehrseite aller dieser Warnungen erscheint die Forderung ehelicher Liebe und Treue, welche

¹⁾ Diese ganze Art des Kampfes gegen die Unzucht überblickend könnte man sich versucht fühlen, zu sagen: die Spruchweisen wollen diese Sünde vermieden wissen nicht sowohl um der ihr an sich anhaftenden sittlichen Hässlichkeit willen, sondern um der schlimmen Folgen willen, die daraus für den entstehen können, der sich ihr ergibt. Allein man bedenke, dass die Spruchdichter nicht wissenschaftliche Ethiker sind, sondern dass sie Männer sind, die den praktischen Zweck der sittlichen Hebung ihres Volkes mit praktischen Mitteln zu erreichen bestrebt sind. Will man jemanden von der Unzucht abhalten, so wird der schönste Hymnus auf die Keuschheit nicht den Eindruck machen, wie die Anführung etlicher markanter Beispiele von den Folgen der Unzucht, die dem, der an sich geneigt wäre, auch diesen Weg zu beschreiten, Angst machen, einen Schritt weiter zu thun auf dem Wege, der zum Abgrund führt. Überhaupt, wer von den Menschen fordert, dass sie das Gute thun sollen aus reiner Liebe zum Guten, der wird bei der grossen Menge niemals viel ausrichten. Wer ihnen aber plausibel macht, dass es ihr eigenster wohl verstandener Vorteil ist, wenn sie das Gute thun und das Böse lassen, hat in ihrem Egoismus die Kraft gefunden, die noch am ersten im Stande ist, sie wenigstens vor der grössten Unsittlichkeit zu bewahren. Die idealste ist diese Art von Seelenführung freilich nicht, doch jedenfalls diejenige, durch welche noch am ersten das Erreichbare erreicht wird. Für diejenige Stufe der geistigen Entwicklung, auf welcher das israelitische Volk im Grossen und Ganzen damals noch stand, war sie die einzig richtige. Man würde also, statt die Spruchdichter als Eudämonisten herabzusetzen, besser thun, die pädagogische Weisheit anzuerkennen, mit welcher sie der allein eine wirkliche Aussicht auf Erfolg gewährenden Art der Unterweisung sich bedient haben.

beide Ehegatten einander unentwegt zu leisten haben. Der Warnung vor ehebrecherischem Umgang mit der Fremden tritt in 5, 14—20 die direkte Aufforderung an den jungen, aber schon verheirateten Mann gegenüber, für den natürlichen Trieb nur im Verkehr mit der legitimen Gattin Befriedigung zu suchen. Denn: „Sollten deine Quellen herausfließen auf die Strasse und deine Wasserströme in die Weiten¹⁾ d. h. willst du deine Kraft, die dir gegeben ist, um eine Familie zu erbauen, an Strassendirnen vergeuden? Vielmehr, und dies ist der Sinn von v. 17 *ibi sere, ubi prolem metas* (Grotius). Um dazu Lust zu machen und zu zeigen, dass auch im ehelichen Umgang jene Befriedigung gefunden werden kann, die von vielen auf unrechtmässigen Wegen gesucht wird, geht der Dichter sogar so weit, in der Schilderung der ehelichen Freuden die rote Glut der Sinnlichkeit nach unserem Gefühl stärker hervorleuchten zu lassen, als vielleicht für seinen Zweck gerade notwendig wäre (v. 19). Luther und nach ihm auch die revidierte Bibel haben offenbar von diesem Gefühl geleitet in ihrer Übersetzung diese Glut in etwas abgedämpft und damit freilich den hebräischen Ausdruck etwas verflacht.

Dass ein solches völliges Füreinanderleben und Ineinanderaufgehen der Ehegatten nur unter der Voraussetzung, dass die Ehe eine monogamische sei, stattfinden kann, leuchtet an sich ein. Thatsächlich haben denn auch die Spruchdichter entgegen der besonders in den oberen Schichten des Volkes eingerissenen Polygamie und Kebsenwirtschaft, die Einehe als die einzig richtige von Gott selbst geordnete Art des Geschlechtsverkehrs angesehen, wie schon aus dem gegen die Ehebrecherin gerichteten Wort in 2, 17 zu ersehen ist: „Sie, die verlässt den Trauten ihrer Jugend und ver-

¹⁾ Wir eignen uns hier Nowacks Verständnis der Stelle als eines eine verneinende Antwort erwartenden Fragesatzes an.

gisst den Bund ihres Gottes“. Somit kennen die Spruchdichter die Ehe als einen zu vollkommener Lebensgemeinschaft geschlossenen Bund zwischen Mann und Weib, welcher unter Gottes besonderem Schutze steht. Speziell in Bezug auf die zuletzt angedeutete Anschauung, dass die Ehe als Gottes Ordnung auch unter Gottes Schutz stehe, gibt Mal. 2, 14 ein Zeugnis ab, welches beweist, dass dieselbe nicht auf die Kreise der תַּקְמִיּוֹת beschränkt blieb, sondern von allen ernster denkenden Israeliten geteilt werde.¹⁾

Über die sonstigen Pflichten des Mannes gegenüber seiner Gattin, wie etwa über die zarte Rücksicht, die ihr als dem schwächeren Gefäß entgenezubringen wäre, erfährt man aus Prov. Nichts. Nach dem, was über die Würdigung des Weibes im allgemeinen gesagt wird, brauchten auch derartige Einzelheiten nicht besonders betont zu werden, falls nicht die Beobachtung, dass in dieser Beziehung von vielen Ehemännern eine Behandlung der Ehegattin beliebt werde, die ihrer Stellung als einer freien ebenbürtigen Genossin des Mannes nicht entsprach, zu Warnungen Veranlassung gab. Dies scheint aber nach dem Schweigen der Spruchdichter über diesen Punkt nur selten der Fall gewesen zu sein.

Dagegen wird der Frau mancher beachtenswerte Wink

¹⁾ Mal. 2, 14: „Und ihr sprecht: Warum das?“ Antwort: „Darum dass J. als Zeuge eingetreten ist zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, an der du einen Treubruch begangen hast, und sie ist doch deine Gesellin und das Weib deines Bundes.“ Also Jahve selbst hält es nicht zu gering, als Zeuge zwischen uneins gewordenen Eheleuten aufzutreten und durch sein Zeugnis klarzustellen, auf wessen Seite Recht und Unrecht ist. Die Stelle mit Del., Ew., Brth., Hitz. als Beweis dafür anzusehen, dass der Eheschluss als religiöser Akt galt, scheint zu viel gesagt. Höchstens der Ausdruck „Bund deiner Jugend“ lässt diese Vermutung zu, sofern im Altertum bei Abschluss eines Bundes die Bezugnahme auf die Gottheit als Zeugen die Regel war. Genaueres zu dieser Stelle siehe insbesondere bei Köhler, nachexil. Propheten.

gegeben, durch dessen Befolgung sie wesentlich dazu mit-
helfen kann, dass der Bestand ihres Glückes ein dauernder
sei. In all' ihrem Thun soll sich's zeigen, dass ihr ein
feiner Sinn für das Wohlanständige und Edle eigne, sie soll
חָכָמָה (für die Wortbedeutung cf. 1. Sam. 25, 33; Hiob 12, 20
und das lat. sapere) eigentl. Geschmack haben, was auf das
geistige Gebiet übertragen die Fähigkeit bedeutet, für jede
Situation den richtigen Ton zu treffen, also etwa Sckick-
lichkeitsgefühl, feiner Takt, ethisches und ästhetisches Fein-
gefühl. Gerade weil die Frauen auf diesem Gebiet gemäss
der grösseren Sensibilität ihrer ganzen Naturanlage die
eigentlichen Meisterinnen sind („willst du wissen, was sich
ziemet, so frage nur bei edlen Frauen an“), so macht es
einen doppelt widerlichen Eindruck, wenn es einer Frau
gerade an dem fehlt, worin ihr Vorzug bestehen sollte.
Roheit und Ungeschliffenheit wirkt beim Manne bei weitem
nicht so abstossend, wie bei der Frau, von einem rohen, un-
anständigen Weibe aber gilt, selbst wenn ihr Äusseres noch
so wohlgebildet wäre: „Ein güldner Ring in eines Schweines
Nase — ein schönes Weib des Anstandes baar“ (11, 22).
Goldener Schmuck an einem unreinen Schwein und Schön-
heit des Leibes bei Gemeinheit der Seele, das sind Gegen-
sätze, die in eine Erscheinung zusammengebracht ein Zerr-
bild von abstossender Hässlichkeit geben. Für Orientalinnen,
denen die Versuchung, der Pflege der leiblichen Schönheit
mehr Zeit und Eifer zu widmen, als der Pflege der inneren
Seelenschönheit, noch näher lag, als den Frauen der gegen-
wärtigen Kulturmenschheit, war diese Mahnung zur Arbeit
an dem inneren Menschen ganz besonders am Platz; aber
man sieht auch daraus wieder, wie sehr die Spruchweisen
es sich angelegen sein lassen, das Weib auf die seiner Be-
stimmung und Naturveranlagung entsprechende Stufe sitt-
licher und intellektueller Ausbildung emporzuheben.

Eigentümlich berührt die Häufigkeit und Schärfe der

Polemik gegen die Zänkische, welche insonderheit den beiden ältesten Sammlungen eigen ist. 19, 13 vergleicht der Dichter die fortwährenden Zwistigkeiten, zu welchen eine zänkische Frau Anlass gibt, mit der Unannehmlichkeit, welche der durch das schadhaft gewordene Dach sickernde Regen den Hausbewohnern bereitet (wozu Del. in seinem Kommentar als Parallele das arabische Sprichwort anführt: drei Dinge machen das Haus unleidlich: das Durchsickern des Regens, das Genörgel der Frau und die Wanzen). 21, 9 will er lieber auf des Daches Zinne hausen, als unter einem Dach mit zänkischem Weibe wohnen, und v. 19 zieht er selbst den Aufenthalt im wüsten Lande dem Zusammenleben mit einer solchen Person vor. Auch die Männer Hiskias haben scheinbar von den Annehmlichkeiten, mit welchen eine böse Sieben ihren Hausgenossen das Leben zu versüssen pflegt, ein Lied zu singen gewusst, das merkt man aus der Gewissenhaftigkeit, mit der sie die hierüber in der Überlieferung vorgefundenen Sprüche in ihre Sammlung aufgenommen und ergänzt haben (25, 24; 27, 15 f.). Interessant ist besonders der offenbar von einem Experten gemachte Zusatz 27, 16: „Jeder, der sie birgt, birgt Wind, und Fett begegnet seiner Rechten“, d. h. wer ein zank-süchtiges Weib hüten will, dass sie keinen molestiere, dem ergeht es wie einem, der den Wind einsperren oder einen fettgesalbten und darum aalglatten Körper mit der Rechten festhalten wollte. Das Alles ist verlorne Liebesmüh. Wie jener sich durch Ritzen und Fugen seinen Ausgang sucht, wie dieser geschmeidig der haltenden Hand sich entwindet, so weiss auch ein keifendes Weib, wenn man sie auch noch so wohl verwahrt zu haben glaubt, um vor ihrem Gezänk sicher zu sein, immer wieder Gelegenheit zu finden, um mit ihrem Genörgel und Gezeter ihre Hausgenossen zu peinigen.

Wenn die Spruchdichter auch solche offenbar in Volksmund herumgetragene Sprüche aufnahmen, so war auch

dabei ihr Absehen in erster Linie darauf gerichtet, zu bessern, die Frauen aufmerksam zu machen auf einen Fehler, in den oft gerade im übrigen recht tüchtige, doch allzu energische Hausfrauen verfallen, der aber ihr häusliches Glück um so gewisser untergraben wird, als es eine Verkehrung der natürlichen Ordnung und somit ein Verstoss gegen die Weisheit ist, wenn die Frau den Versuch macht, in allen Dingen ihren Sinn als die oberste im Hauswesen gültige Norm durchzusetzen. Das Gotteswort Gen. 3, 16 hat der Freiheit des Weibes in dem Willen des Mannes ein für allemal ihre Schranken gesetzt, die sie nicht überschreiten darf, wenn sie sich nicht selbst auf das empfindlichste schädigen will. Des Hauses eigentlicher Herr ist und bleibt der Mann, aber wohlgemerkt, und darauf macht 11, 29 aufmerksam: ohne dass ihm aus dieser seiner Stellung die Lizenz erflösse, seine Hausgenossen zu behandeln, wie er will. Muss ihm doch die Rücksicht auf den eigenen Vorteil weise Mässigung auferlegen, dass er nicht als Haus tyrann, sondern als wirklicher Hausvater im Hause herrsche. Denn „wer sein eigenes Haus betrübt, wird Wind ernten.“ Ein solcher Wüterich, der Alles mit Drohen und Schelten ausrichten will, wird das gerade Gegenteil von dem erzielen, was er erstrebt, statt sein Hauswesen zu fördern, wird er's zurückbringen. Denn wo auf einem Hofe den Hausgenossen das Interesse an der ganzen Wirtschaft durch beständiges Poltern und Schelten des Herrn verleidet wird, da kann's nur rückwärts gehen: Wind, Leere, Nichtigkeit ist der Ertrag, bis der Besitzer sich schliesslich ausser Stande sieht, die unrentierliche Wirtschaft fortzuführen. Er muss sich bequemen, seinen Besitz zu verkaufen und als Knecht einzutreten bei dem, der seinen Haushalt mit Verstand geführt hat, „und Knecht wird der Thor bei dem verständigen Manne“ (11, 29^b). So bewahrheitet es sich auch an dem tyrannischen Hausherrn wiederum: Wer also der Weisheit

ermangelt, dass er den Umfang der Rechte und Pflichten nicht erkennt, die ihm aus seiner Stellung erwachsen, der kommt zur Strafe seiner Thorheit in's Elend.

Also des Hausvaters oberste Autorität über das gesamte Hauswesen bleibt unbestritten, aber ausüben soll er seine Herrschaft mit jener weisen Freundlichkeit, die jedes Hausgenossen Recht respektiert und Niemand ohne Grund verletzt. Die beste Unterstützung bei dieser seiner Aufgabe wird er stets finden von Seiten einer in Liebe ihm verbundenen Gattin. Ihr ist's Freude, ihm einen Teil seiner Sorgen abzunehmen¹⁾ und seinen Willen zu dem ihrigen machend ihrem Eheherrn Liebes und nicht Böses zu erweisen all' ihr Lebtag (31, 12).

Vollkommen aber wird das eheliche Glück erst durch den Kindersegen, den Jahve den Ehegatten schenkt. „Krone der Alten sind Kindeskinde“ (17, 6). Freilich eine zahlreiche Nachkommenschaft ist des Hauses Ehre nur dann, wenn die Kinder weise werden und in Jahves Wegen wandeln. „Ein weiser Sohn erfreut den Vater, aber ein thörichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter“ (10, 1). „Wer einen Thoren zeugt, der thut sich's zum Kummer und eines Narren Vater hat keine Freude“ (17, 21 u. 25). Hingegen „hoch frohlockt eines Gerechten Vater und wer einen Weisen erzeugt, freut sich an ihm“ (23, 24 u. ähnl. 27, 11; 28, 7; 29, 3). Darum ist es für die Eltern Pflicht, mit aller Kraft darauf hinzuwirken, dass an ihren Kindern Alles geschehe, was geeignet ist, sie zu solchen Menschen heranzubilden. So erwächst denn den Eltern und in erster Linie dem Vater als dem Haupt der Familie aus dem Kindersegen, mit welchem Jahve sie beschenkt, die Pflicht der Erziehung.

Um diese in richtiger Weise leiten zu können, muss

¹⁾ cf. hiezu die oben p. 136 f. bereits angeführten Stellen über den grossen Beitrag, welchen eine rechte Hausfrau zum glücklichen Fortbestand eines Hauswesens leistet.

sowohl das Ziel, welches sie anzustreben hat, wie auch der beste Weg, auf welchem dasselbe erreicht wird, den Eltern von vornherein klar sein. Das Ziel der Erziehung nun ist dies, dass der Zögling sich zu einem **חָכָם** entwickle, d. h. wie früher schon erklärt wurde, zu einem Menschen, der die **חֻקָּהּ**, die gottgeschaffene Idee von dem, was die Welt und alle ihre einzelnen Bestandteile nach Gottes Willen sein sollten, sich so völlig zu eigen gemacht hat, dass er auch hinsichtlich seiner eigenen Person erkennend, was zu sein er von Gott bestimmt ist, in Allem den rechten Weg zu finden weiss, auf welchem er wandeln muss, um zu sein, was er nach dem uranfänglichen Grundriss der Welt sein soll. Dass es dahin komme, dazu bedarf es einer kräftigen Einwirkung von aussen. Wollte man den Knaben etwa sich selbst überlassen und unbehindert wachsen lassen, was eben der Acker seines Herzens hervorbringt, so würde da unfehlbar ein schlimmes Durcheinander aufschliessen, das schliesslich die übelsten Früchte bringen würde. Die Spruchdichter wissen recht wohl, dass es Nichts ist mit jener Meinung, dass das Kind von Natur gut sei, welche heute noch von manchen Pädagogen dem Erzphantasten Rousseau nachgebetet wird. Nach ihrer Überzeugung und Erfahrung ist vielmehr „Thorheit gebunden an des Knaben Herz“ (22, 15). Und zwar wird man keinen Anlass haben, mit Del. die Bedeutung, die **אֲנָלָה** sonst hat, hier abzuschwächen in „Narrheit, d. h. Lust zu dummen Streichen, albernen Possen und Alfanzereien“. Wollten die Dichter auf diese an sich harmlosen (harmlos, sofern sie in der Regel Nichts weiter sind, als der Ausfluss des erwachenden Kraftgefühls, welches nach irgend welchen Objekten sucht, um sich betätigen zu können) Leistungen der Jugend anspielen, so würde er sich jedenfalls des hiefür viel bezeichnenderen Wortes **תַּעֲלִילִים** bedient haben.¹⁾ Auch den Mangel an Eru-

¹⁾ cf. auch **עוֹלֵל** fast stets das Kind, welches bereits seiner Glied-

dition oder an intellektueller Kraft bezeichnet **אִנְיָה** nicht, sind doch die Kinder der Welt d. i. die natürlichen unwiedergeborenen Menschen klüger als die Kinder des Lichts gegenüber ihrem Geschlecht (Luc. 16, 8), sondern es ist die Verkehrtheit der Willensrichtung, welche, weil sie sich mit dem Willen Gottes in Widerspruch setzt, zugleich Sünde ist.¹⁾ Sie zu entfernen und durch ernste Strenge dem Zögling die richtige Direktion zu geben, das ist die Aufgabe der so oft empfohlenen Zucht (**מִנְסָה**), welche den einen Teil der Gesamterziehung ausmacht. Die Zucht hat demnach bei den Spruchdichtern zunächst negativen Charakter; alle die unbrauchbaren Schösslinge und Triebe, die an dem Wildling da und dort hervorbrechen und die Entwicklung der kleinen Menschenpflanze zu verderben drohen, hat sie mit scharfem Schnitt abzutrennen, damit das Bäumchen **אֶשֶׁר** und **צִדִּיק** in der Worte ursprünglichsten Sinn werde. Wollte der Gärtner sich diese Arbeit ersparen, so würde ihm alles Aufpropfen edler Reiser Nichts helfen, weil die eigentliche Kraft schon von den weiter unten angesetzten wilden Trieben vorweggenommen würde. Die **אִנְיָה** muss mit dem Stock ausgetrieben werden, damit die **הַחֶמְדָּה** gedeihen könne. Von Nichts sind die Spruchdichter weiter entfernt, als von einer Billigung jener elterlichen Affenliebe, die in Angst und Entsetzen gerät, wenn der Liebling das Gesichtchen zum Weinen verzieht. Ein Kind so zu verziehen, ist das gerade Gegenteil von Liebe. „Wer seinen Stock spart, hasst seinen Sohn, wer ihn aber liebt,

massen soweit mächtig geworden ist, dass es sich frei bewegen kann (Jes. 6, 11; 9, 20; Thren. 4, 4; 1, 15, auch **מִעֲזִילָל** Jes. 3, 12).

¹⁾ Dass **אִנְיָה** hier nicht bloss die Lust an dummen Streichen bezeichnet, geht auch aus dem ernstesten Nachsatz hervor, der scharfe schmerzhaftige Zucht empfiehlt, um sie zu entfernen. Wenn es nur die sog. Jugendeseleien wären, die hier der Dichter entfernt wissen will, so brauchte so schmerzhaftige Zucht eigentlich gar nicht in Thätigkeit zu treten, da die Menschen gerade so wie die Tiere, sobald sie einmal etwas älter werden, von selbst aufhören, derartige tolle Bocksprünge zu machen.

der sucht ihn bei Zeiten mit Züchtigung heim (13, 24). Und 23, 13 f. beruhigt der Dichter die ängstlichen Elternherzen, welche fürchten, die Hiebe könnten dem Bürschlein an seiner Gesundheit schaden: „Nicht halte Zucht ab von dem Knaben, denn schlägst du ihn mit dem Stock, so wird er nicht (dran) sterben, du schlägst ihn mit dem Stock und errettest seine Seele vor der Scheol.“¹⁾ Und wiederum 29, 15: „Stock und Zurechtweisung gibt Weisheit, aber ein Knabe, den man laufen liess, macht seiner Mutter Schande.“²⁾ Darum „willst du Freude an deinem Sohn haben, so züchtige ihn, und er wird dir Erquickung gewähren und Wonne wird er schenken deiner Seele“ (29, 17). Also: der Stock die beste Arznei für die Krankheit einer verkehrten Willensrichtung, mit welcher das Kind schon in die Welt hereingeboren wird, das ist die Maxime, nach welcher die Spruchweisen bei der Kindererziehung verfahren wissen wollen.

Dass freilich auch hier, wie in Allem, Übermaass von Übel sei, darf niemals ausser Acht gelassen werden: 19, 18: „Züchtige deinen Sohn, denn noch ist Hoffnung vorhanden (scil. dass die Zucht bei ihm anslage und ihn zum brauchbaren Mann mache), aber ihn zu töten, dazu erhebe deine Seele nicht (lass dir nicht in den Sinn kommen).“³⁾ Nie-

¹⁾ Die Errettung von der Scheol ist natürlich nicht so gemeint, als ob dem Betreffenden das Hinabsteigen in die Unterwelt überhaupt erspart bleiben sollte. Ist doch die Scheol aller Menschen gemeinsames Loos; sondern nur dies will der Satz besagen, dass stramme Zucht den Zögling dadurch, dass sie ihn zum weisen und gerechten Mann bereitet, bewahre vor der göttlichen Strafe frühzeitigen Todesgeschickes, welche des Thoren Loos ist.

²⁾ Hier steht's, was aus einem Rousseau'schen „Emile“ in der Wirklichkeit wird, und Rousseau selbst in seiner Sitten- und Charakterlosigkeit ist ein sprechender Beweis dafür, wie sehr der Spruchweise mit dieser Äusserung recht hat.

³⁾ Israelitischen Eltern gegenüber war diese Warnung umso mehr am Platz, als den Eltern durch Gesetz und Herkommen dort eine viel

mals darf sich der Erzieher von dem Unwillen über Bosheit oder Ungeschick seines Zöglings zu einer derartigen Aufwallung hinreissen lassen, dass er seiner selbst nicht mehr mächtig ist. Sobald ihm überhaupt die Strafe etwas Anderes wird als Mittel zum Zweck der Besserung seines Zöglings, sobald ist er auch aus dem Erzieher und väterlichen Freund des Kindes, der er sein soll, ein persönlicher Feind seines Schutzbefohlenen geworden, der eine ihm angethane Beleidigung mit Stockschlägen rächt. Da führt dann nicht mehr die Liebe und die Weisheit den Stock, und bei solcher Stimmung kann es gar leicht geschehen, dass er auch einmal irgendwohin trifft, wohin er nicht treffen darf, wenn nicht wirklicher Schaden angerichtet werden soll. Also wohl unerbittliche Strenge, denn keine Zucht ohne Zwang, aber niemals schädigende Misshandlung, die Ausfluss des inneren, sein selbst nicht mehr mächtigen Ingrimms ist.

Neben der Zucht hat die Erziehung im engeren Sinn einherzugehen, d. h. eine Behandlung des Kindes, deren Absehen auf die Mitteilung positiver Kräfte und Kenntnisse gerichtet ist. Hier gilt es nun für den Vater vor Allem die individuelle Anlage seines Kindes genau zu beobachten, um beim Unterricht diese in den Unterrichtsplan mit hereinnehmen zu können. Für jeden halbwegs urteilsfähigen Vater wird diese unschwer zu erkennen sein, er braucht nur auf das Thun und Treiben seines Kindes mit offenem Auge zu achten, und die kleine Persönlichkeit wird

grössere Gewalt über die Kinder eingeräumt war, als etwa bei einem modernen Kulturvolk. Der Vater hatte die Befugnis, Söhne und Töchter zu verheiraten (Gen. 24, 2 f.; 29, 16 f.; Ex. 21, 9 f.; Jud. 14, 2 f.). Ja Ex. 21, 7 gibt sogar dem Vater das Recht, seine Tochter als Leibeigene zu verkaufen, und in ältester Zeit stand selbst das Recht, über Leben und Tod der Seinigen zu entscheiden, wie bei den Römern, so auch bei den Israeliten, in der Hand des Hausvaters.

sich ihm zeigen, wie sie ist. „Schon der Knabe lässt sich an seinen Handlungen erkennen, ob gerade sein Thun (20, 11).¹⁾ Nach Maassgabe (על-פי) der durch diese Beobachtung in's Licht gestellten sittlichen und intellektuellen Kraft, welche dem Knaben jeweils eignet, werden dann auch die Leistungen zu bemessen sein, die ihm der Erzieher zumuten darf. Ein weiser Vater gebe seinem Sohn ja nicht mehr, als er nach seiner jeweiligen Kraft auch wirklich assimilieren kann. Nur wo dieser Grundsatz Beachtung findet, wird es dazu kommen, dass der Zögling den ihm dargebotenen Bildungsstoff so in sich aufsaugt, dass daraus ein neuer geistiger Mensch erwächst, der, weil zur andern Natur geworden, auch dann bestehen bleibt, wenn die Leitung durch Eltern und Erzieher längst aufgehört hat (22, 6).

Und nun zu der Frage, welchen Inhalt die Spruchdichter dieser Unterweisung gegeben wissen wollen. Freilich denselben im einzelnen zu schildern, wäre nicht dieses Orts. Allein die bedeutungsvollen Grundgedanken desselben verständlich zu machen, ist auch in wenigen Sätzen möglich: Vor Allem ist es nicht ein Schatz theoretischen Wissens oder gelehrter Kenntnisse, der vor dem Jüngling aufgethan werden soll,²⁾ sondern lediglich eine praktische Unterweisung in der Kunst, glücklich zu werden. Der Vater hat die Pflicht, dem Sohn den Weg zum wahren Glück zu zeigen; und das geschieht am besten und einfachsten dadurch, dass er als oberste Pflicht ihn lehrt, Jahve zu fürchten (1, 7; 9, 10, cf. auch Ps. 111, 10). Aller Weisheit Summa liegt darin beschlossen, dass man Gott fürchte, die Gottesfurcht

¹⁾ Del. substituiert dem עַל-פִּי den Sinn von „Gemütsart“, was als Übersetzung zu frei, als Erklärung aber völlig zutreffend ist.

²⁾ Diese Thatsache dürfte einen weiteren Fingerzeig dafür bilden, dass es verfehlt ist, die Zusammenstellung unseres Buches in die Zeit herabzudatieren, in welcher die Gesetzesgelehrsamkeit als führende Macht im jüdischen Volksleben auftritt.

ist der nie versiegende Born, aus welchem die lautern Wasser aller Erkenntnis fließen. Dem Sohne aus seinem Verhältnis zu Gott die Wege verständlich zu machen, auf welchen er sich zu halten hat, wenn er anders die הַחֵן auch in seinem Leben realisierend durch Erfüllung der ihm von dieser gesetzten Aufgaben seines Daseins Zweck erreichen und eben damit zur Vollbefriedigung der dem Menschen einwohnenden Sehnsucht nach dem Glück gelangen will, dies ist die Aufgabe jener erzieherischen Thätigkeit, die jeder Vater an seinem Kinde zu üben die Pflicht hat, und von deren wirklicher Ausübung uns eigentlich das ganze Spruchbuch, speziell aber cap. 1—9 ein anschauliches Bild gibt.¹⁾

Den Kindern wird gegenüber diesem nur auf ihr Bestes zielenden Bemühen ihrer Eltern und Erzieher zunächst die Pflicht aufmerksamen Hörens und willigen Gehorsams auf das nachdrücklichste und beweglichste immer wieder eingeschärft. „Höre mein Sohn auf die Zucht deines Vaters und verlass nicht das Gebot deiner Mutter“ (1, 8; 6, 20). Höret, ihr Söhne, auf väterliche Zucht und neiget das Ohr dem Wissen von Einsicht (4, 1). „Höre mein Sohn und nimm an meine Worte, dass dir viel werden die Lebensjahre (4, 10), und halte fest an der Zucht, lass nicht ab, bewahre sie, denn sie ist dein Leben“ (4, 12). „Ein weiser Sohn ist Vaters Zucht, aber ein Spötter hört auf kein Schelten“ d. h. der ganze junge Mann mit all' seinen guten Eigenschaften und Fertigkeiten ist Produkt der sorgsamten Erziehung, die ihm sein Vater angedeihen liess; die Konstatierung dieser Thatsache enthält die Aufforderung an die jungen Leute, sich die Zucht ihrer Väter gefallen zu lassen. Nur ein Spötter, ein frivoler frecher Freigeist setzt sich über jede Rüge, die ihn zum Besseren führen will,

¹⁾ Die hierher treffenden Belegstellen noch einmal anzuführen, halten wir für überflüssig, nachdem in § 16 zur Genüge besprochen wurde, wie Gottesfurcht und Weisheit miteinander zusammenhängen.

hinweg (13, 1). „Ein Narr verachtet die Zucht seines Vaters, wer aber auf Rüge achtet, handelt klug“ (15, 5). Übrigens mit dem Hören allein ist es nicht gethan. Wer die empfangene Lehre nicht auch in seinem Leben befolgt, der soll es lieber sein lassen, den aufmerksamen Hörer zu spielen. „Lass ab mein Sohn, Zucht anzuhören, nur um abzuirren von dem Worte der Erkenntnis“ (19, 27). Besser das Gebot gar nicht wissen, als es wissen und doch nicht darnach thun (cf. auch Jac. 4, 17; Luc. 12, 47 f.; Joh. 9, 41^a). Wo dem Hören das Thun nicht folgte, da wäre alle scheinbare Aufmerksamkeit wertlos (Jac. 2, 21—25). Das rechte Aufmerken ist das, bei welchem das Herz innerlichst mitbetheiligt ist. Nur wenn völlige Herzenshingabe an die Lehre des Erziehers vorhanden ist, wird diese auch die Kraft gewinnen, auf die Thaten des Zöglings einen maassgebenden Einfluss auszuüben, daher der Weise in herzandringender, väterlicher Freundlichkeit und Besorgtheit um das wahre Wohl seines Schutzbefohlenen diesen bittet: „Gib mir, mein Sohn, dein Herz und lass deinen Augen meine Wege wohlgefallen“ (23, 26).

Dieses Pietätsverhältnis, in welchem der Sohn von Jugend auf zu Eltern und Erziehern steht, soll auch, selbst wenn er zur Mündigkeit herangewachsen ist, nicht aufhören. „Höre auf deinen Vater, der dich gezeugt hat und verachte nicht, wenn sie alt geworden, deine Mutter“ (23, 22). Auch soll sich keiner einfallen lassen, dem Wunsche, endlich einmal frei von der Oberleitung der Eltern die Wirtschaft selbständig zu führen, irgend welchen Einfluss auf sein Benehmen gegenüber den Eltern zu gestatten. „Ein Erbe, dessen Eintritt man beschleunigt,¹⁾ sein Ausgang wird nicht gesegnet werden“ (20, 21). Einem Menschen, der sich nicht der Sünden fürchtet, seinen Eltern ihren Lebensabend

¹⁾ Wir lesen mit Q're מְבַהֵל.

zu verbittern, indem er sie bei jeder Gelegenheit merken lässt, wie er's nimmer erwarten kann, dass sie „abgeben“ und „in die Ausnahm' gehen“, dem wird es am eigenen Hab und Gut einkommen, dass er seinen Eltern nicht einmal, so lange sie lebten, ihr Gut gönnen mochte. Vollends, wer selbst vor Gewalt nicht zurückschreckt und die alten Eltern in's Elend hinausstösst, um sich in's warme Nest zu setzen, der ist ein schändlich handelnder schmachbringender Sohn (19, ²⁶, auch 28, ²⁴). Unter allen Sünden ist der Undank gegen die alten Eltern die schmähhlichste und hässlichste. Darum wird auch jede Verletzung der den Eltern gebührenden Ehrerbietung mit furchtbarem Fluche belegt: „Ein Auge, das den Vater höhnt und den Gehorsam gegen die Mutter verachtet, ausbohren werden's die Raben des Baches und verzehren werden's die Adlersjungen“ (30, ¹⁷). Im Blick spiegelt sich des Menschen Gesinnung; ein höhnisches Zwinkern mit den Augen, das sich ein Sohn gegen seinen Vater erlaubt, sagt bereits genug über den Grad der Respektlosigkeit, mit welchem er dem begegnet, dem er Leben und Erziehung verdankt. Agur kennt keine Strafe, die zu schwer wäre für solche Schandbuben, schmachvoll als ein unbegrabenes Aas von den Vögeln des Himmels zerhackt und gefressen zu werden, das ist des Elternverächters Recht und Strafe. Ähnlich verkündigt auch die älteste Sammlung dem, der Vater oder Mutter flucht, dass sein Licht verlöschen werden im Augapfel der Finsternis (20, ²⁰). Also auch hier ein Ende mit Schrecken, das dem alles kindliche Gefühl verleugnenden Kinde gedroht wird: Mitten in der Nacht des Unglücks, da er die Leuchte am notwendigsten brauchte, um sich zurechtzufinden, wird das rettende Licht ausgeblasen, und damit sein Verderben unvermeidlich.¹⁾

¹⁾ Es wäre auch angängig, das יָרֵי von ihm selbst zu verstehen, also nicht das Licht, das ihm leuchtet, d. h. die Hilfsmittel, durch welche

Soviel über die Pflichten, welche Eltern und Kinder einander gegenseitig zu leisten haben, wenn anders der הקצה eine Wohnstätte im Hause bereitet ist. Und nun zum Schlusse dieses Kapitels noch einen Blick auf die Stellung derjenigen, welche gewissermassen die Peripherie der Familie bilden, das Gesinde. Dem Israeliten ist auch der Sklave nicht eine blosse Sache, mit der man nach Gutdünken verfährt, wie dies sonst bei heidnischen Völkern Brauch war, er weiss, dass nicht nur der Sklave Pflichten hat gegen den Herrn, sondern auch umgekehrt der Herr gegen den Sklaven. Die Stellensammlung, welche in SBL. unter dem Artikel Sklave sich findet, bringt hiefür vollgültigen Beweis. Übrigens zu der eminenten sozialen Bedeutung, welche sie im klassischen Heidentum hatte, ist die Sklaverei wohl eben infolge dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen Herr und Knecht bei den Hebräern nie gekommen, eine Tatsache, aus der sich dann auch erklärt, warum auch von den Spruchdichtern dieses für jedes andere antike Kulturvolk hochbedeutsame Gebiet nur vorübergehend gestreift wird. Nur zwei Stellen in Prov. geben Aufschluss über die Art der Behandlung von Sklaven, welche die Spruchdichter für die richtige halten.

Ähnlich wie bei der Kindererziehung wird auch hier in erster Linie eine gesunde Strenge empfohlen, mit der bei solchen Leuten etwas allein auszurichten ist. 29, 19: „Durch Worte wird ein Knecht nicht gezogen, den er versteht's wohl (sc. was man ihm sagt), aber er reagiert nicht darauf.“ Blosses Schelten nützt eben bei so einem indolenten Menschen, als welcher der Durchschnittssklave hier augen-

er sich bisher über Wasser hielt, sondern die Leuchte, die er selbst ist, sein Lebenslichtlein, das doch bisher immer noch mitten in der Nacht des Unheils flackerte, wird auslöschen, bevor es wieder hell wird. Für den Elternverächter geht kein Morgenrot der Hoffnung mehr auf, in rabenschwarzer Nacht verlöscht die Flamme seines Lebens.

scheinlich angenommen wird, zu Nichts, er lässt die Scheltrede, wie wir zu sagen pflegen, durch das eine Ohr herein und durch das andere wieder hinaus. Erst wenn er den Ernst seines Herrn auf dem Rücken spürt, wird die Furcht vor weiterer Strafe ihn zur Erfüllung seiner Pflicht treiben. Dieser Ratschlag scheint allerdings an jene übelberückichtigte Praxis zu erinnern, welche zum Leidwesen derer, die sie aussandten, nicht selten auch jetzt noch, trotzdem der Humanität überall Loblieder gesungen werden, von modernen „Pionieren der Kultur“ im schwarzen Erdteil geübt wird. Allein dass die Leibeigenen in Israel zur Zeit der Spruchdichter nur selten Grund gehabt haben dürften, sich über harte Behandlung zu beklagen, kann aus der Warnung 29, 21 geschlossen werden: „Wenn einer seinen Knecht von Jugend auf verzärtelt, so ist die Folge, Sohnesrechte will er haben.“¹⁾ Es ist bezeichnend für die verhältnismässig

¹⁾ Del. hat mit der „Brutstätte“, die er, um die Bedeutung der Nominalform zu voller Geltung gelangen zu lassen, in מִנְיָן hat finden wollen, unseres Erachtens keinen glücklichen Griff gethan. Offenbar will doch die 2. Vershälfte auf eine schlimme Folge der Verzärtelung des Knechtes aufmerksam machen. Eine Brutstätte im Hause zu haben, wäre aber an sich nichts Schlimmes; es käme eben Alles darauf an, zu sagen, was darinnen ausgebrütet wird. Aber gerade was das sei, was der zu einer Brutstätte sich auswachsende Knecht (abgesehen vom Sinn wäre auch der Ausdruck sonderbar genug) dem Hause bringt, ist bei Del. Übersetzung aus dem Texte schlechterdings nicht zu entnehmen, sondern bleibt der freien Phantasie des Lesers überlassen. Ansprechender ist die Übersetzung „Verächter, Undankbarer“, welche Nowack nach Ewalds Vorgang in der Neubearbeitung des Bertheau'schen Comment. durch Zurückgehen auf die äthiopische Wurzel gewonnen hat; denn mit der thatsächlichen Erfahrung stimmt es ja wohl überein, dass Dienstboten, gegen welche die Herrschaft allzu grosse Gelindigkeit zeigt, auf diese Schwäche hin sündigen und sich mehr herausnehmen, als ihre untergeordnete Stellung ihnen erlaubt. Übrigens bedarf es zu einem richtigen Verständnis der Stelle gar nicht der Heranziehung des Äthiopischen, wenn man nur nicht wie Del. dem Präformanten מ gerade die lokale

angenehme Lage, deren sich ein Leibeigener im hebräischen Hauswesen in der Regel zu erfreuen hatte, dass keiner der Spruchdichter sich, wie doch am nächsten zu liegen scheint, zu einer Warnung vor tyrannischer Behandlung der Sklaven veranlasst fühlt, sondern dass im Gegenteil vor allzu grosser Milde gewarnt wird, damit nicht der Sklave seiner immerhin untergeordneten Stellung vergessend sich Freiheiten herausnehme, die nur die freigebornen Kinder des Hauses in Anspruch nehmen dürfen. Zu wie blutiger Grausamkeit sich auch der Israelit gegenüber den Feinden seines Volkes, die ihm zugleich Feinde seines Gottes waren, berechtigt achtete, so human soll er sich gegen seine Volksgenossen und besonders innerhalb seines Hauses beweisen, selbst bis zum geringsten Lebewesen herab, das in seinen Thoren ist. „Der Gerechte kennt auch die Seele seines Viehs“ (12, 10), d. h. er hat ein Verständnis auch für die Leiden der seufzenden Kreatur und wird sich darum hüten, sie unnötigerweise zu vergrössern. Gott sorgt allerdings auch für die Ochsen (Deut. 25, 4 gegen 1. Cor. 9, 9, wo das, was der Apostel sagen wollte, auch ohne die allegorische Umdeutung der altl. Stelle auf die Menschen anderweitig unschwer hätte begründet werden können), cf. auch Jon. 4, 11 dazu Deut. 22, 6 f. Wenn so die altl. Religion Barmherzigkeit auch gegen das geringste Vögelchen zur Pflicht macht, um wieviel weniger durfte es ein rechter Israelit sich einfallen lassen, der Freundlichkeit und Billigkeit gegenüber seinen leibeigenen Hausgenossen zu vergessen! Vollends der Chakam wird schon gemäss der von ihm angeeigneten Chokma

Bedeutung geben will. Die hat er ja wohl sehr häufig, aber er hat daneben auch noch recht viele Andere, unter denen die Wahl frei steht (Ges.²⁵ § 85). Wir fassen יָרִיב als Kollektivum und übersetzen: „So will er Nachkommenschaft spielen, d. h. er wird sich so gerieren, als ob er der Universalerbe wäre, in dessen Person alle die Rechte, die sonst der Nachkommenschaft des Hausherrn gebühren, vereinigt sind.“

gar nicht anders können, als die Rechte, die jedem seiner Hausgenossen aus seiner Stellung innerhalb des Familien ganzen erfließen, richtig zu würdigen und darnach die Behandlung einzurichten, die er dem Einzelnen angedeihen lässt.

Noch erübrigt ein Blick auf die Gegenleistungen, die der Leibeigene seinerseits der Herrschaft entgegenzubringen hat, um eine solche Behandlung zu verdienen. Vor Allem hat er sich in seinem Dienste als einen klugen und brauchbaren Menschen zu erweisen, der sich vor Allem, was ihm und damit auch dem Hause seines Herrn zur Schande gereichen könnte, auf das sorgfältigste hütet (14, ³⁵), den Befehlen seines Herrn gegenüber sich der grössten Aufmerksamkeit und Dienstwilligkeit befleißigt (27, ¹⁸) und in Ausrichtung dessen, was ihm aufgetragen wird, verlässlich und treu ist (25, ¹³). Unbändiger Freiheitstrieb, der am liebsten selbst gleich den Herren spielen möchte, steht dem Knechte übel an. Unleidlich will es den Spruchdichtern bedünken, dass ein bisheriger Knecht in führende Stellung gelange, weil sie der Überzeugung sind, dass der Emporkömmling auch auf seiner neuen Höhe die Niedrigkeit seiner Herkunft nicht werde verleugnen können. Die dummprotzige Arroganz solcher Parvenus war also damals schon bekannt und gefürchtet. Nach 19, ¹⁰^b steht einem Knecht nicht zu, zu herrschen über Fürsten, und Agur nennt unter den 4 Unausstehlichen auch einen Knecht, wenn er Herrscher wird, und eine Magd, wenn sie ihre Herrin beerbt (30, ^{21—23}). Ein ehemaliger Sklave auf dem Thron wäre ein nationales Unglück, Pöbelvolk taugt nicht zum Regieren, davon hat die Menschheit noch jedesmal bittere Erfahrung machen müssen, wenn durch einen Umsturz der jeweils bestehenden Ordnung die Hefe des Volks obenauf kam. Darum ist auch der Spruchdichter Forderung, dass der Knecht in eifriger und gewissenhafter Erfüllung seiner

Dienstpflcht bescheidenlich innerhalb der Schranken bleibe, die ihm durch seine Stellung gezogen sind. Es ist der gleiche Gedanke, der sich später bei Paulus wiederfindet (1. Kor. 7, 20—22), nur mit dem Unterschied, dass der Apostel denselben auf weitere Kreise ausdehnt und mit einer spezifisch christlichen Begründung versieht.

§ 19.

Des Weisen Verhalten gegenüber dem Nächsten.

Normierende Kardinaltugend, welche wie in allem kreatürlichen Sein, so auch in dem Verhalten des Menschen gegenüber seinem Nächsten zur Auswirkung zu gelangen hat, ist und bleibt die Weisheit. Dass des Menschen Gesamtverhalten eine Verwirklichung jenes ideellen, doch im Geiste Gottes bereits vollkommen realen Bildes von der Welt werde, und dass speziell des Menschen Verhalten gegen seinen Nächsten Zeugnis ablege von einem ihm einwohnenden klaren und bestimmten Wissen um das Soll des Menschen und um die damit für ihn gegebenen Pflichten, dieser Gedanke bildet das eigentliche Fundament, welches die hebräische Spruchweisheit durch lange Arbeit schliesslich als festen Besitz gewann, um darauf ihre Anleitungen zu einem guten und glückseligen Leben zu basieren, durch welche sie ihr Volk von vielfach nebelhaften und von heidnischen Gedanken inficierten Vorstellungen weg zu klarbewusstem und in den eigenen Willen aufgenommenem Verständnis der Forderungen der Religion und der Sittlichkeit emporzuführen suchte. So hat also jede Selbstbethätigung des Menschen gegenüber der geschaffenen Kreatur die Konsequenz seiner richtig erkannten Stellung innerhalb der Welt zu sein. Es ist immer ein und dieselbe Weisheit, die in allem Thun des Menschen zum Vorschein kommt, aber je nach der Gestalt, welche dies Thun in der Situation annimmt, der er sich jeweils gegenübergestellt sieht, er-

scheint des Menschen Weisheit bald als Gerechtigkeit, bald als Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, bald als Bescheidenheit, die in richtiger Würdigung des eigenen wie des fremden Wertes alle Selbstüberhebung verabscheut, bald als Friedfertigkeit, bald als selbstverleugnende Nächstenliebe, bald sogar nur als gewöhnliche Lebensklugheit. Wir wollen im Nachstehenden versuchen, diesen Selbstauswirkungen der Weisheit in dem Verhalten des Menschen gegenüber seinem Nächsten im einzelnen nachzugehen und womöglich die bunt durcheinander gewürfelte Menge von Vorschriften und Ratschlägen zu einem übersichtlichen und einheitlichen Gesamtbild zusammenzufügen.

In Öhlers Theol. d. A. T.³ wird § 242 die Behauptung aufgestellt: „In dem Verhalten zum Nächsten überwiegt gemäss dem negativen Charakter dieser Ethik die Rechtspflicht über die Liebespflicht. Allerdings, die etliche Zeilen weiter unten folgende Anführung von 9 Stellen, welchen der Beweis entnommen wird, dass es doch an zahlreichen Gnomen, welche die Liebespflicht einschärfen, nicht fehle, ist so wenig vollständig, dass dies ungünstige Urteil begreiflich erscheint. Treffender urteilt Bruch, wenn er anerkennt, dass in den auf das Verhalten gegen andere sich beziehenden Weisheitssprüchen eine Zartheit, Innigkeit und Humanität atme, die in Erstaunen setze. Freilich spiegeln die hieher gehörigen Ratschläge der Spruchdichter in ihrer überwiegenden Mehrheit den Gegensatz des Gerechten und des Frevlers wieder, und die Empfehlungen eines Wandels in Gerechtigkeit und Geradheit begegnen auf Schritt und Tritt, allein die Gerechtigkeit, die in all' diesen Sprüchen gefordert wird, ist nicht bloss, wie Öhlers Ausdrucksweise andeuten zu wollen scheint, negativer Art: Enthaltung von Sünden, sondern zu ihr gehört auch positives Guthandeln. Die Mahnungen, gerecht zu sein, sind nicht bloss Warnungen vor Rechtsverletzungen, sondern auch direkte Auf-

forderungen zu positiv sittlichem Handeln. Nach dem Sinn der Spruchdichter sollte es eigentlich überhaupt keinen Punkt im menschlichen Leben geben, auf welchem nicht Gerechtigkeit geleistet würde; gerecht aber ist gemäss der in צדקה liegenden Bedeutung „gerade sein“ derjenige, dessen Wandel in der geraden Linie der Anforderungen verläuft, welche sich für ihn aus der ihm von Gott zugewiesenen Stellung innerhalb des Weltganzen ergeben. Sonach wird ein Wandel בצדקה dasselbe Resultat liefern, wie ein Wandel ברחמים, der צדיק ist immer auch ein חכם und umgekehrt, und eine nach dieser Norm geleistete Sittlichkeit umfasst das Gesamtgebiet des Sittlichen, also nicht bloss die Rechtspflicht, sondern auch die Liebespflicht. So ist's, um nur ein Beispiel anzuführen, der Gerechte, der eben vermöge seiner Gerechtigkeit selbst durch die unersättliche Begehrlichkeit der Menschen sich nicht müde machen lässt, Wohlthaten zu erweisen (21, 26). Indess, versparen wir die weitere Beweisführung, welche darthun wird, dass die Spruchdichter über der Rechtspflicht die Liebespflicht nicht in den Hintergrund treten liessen, sondern im Gegenteil die letztere mit einem Nachdruck betonten, der selbst durch neutestamentliche Stellen kaum überboten wird, für ihren Ort. Zweck dieser Auseinandersetzung mit Öhlers Auffassung war nur, uns von vornherein ein richtiges Verständnis der Spruchdichter zu sichern, wenn sie von Gerechtigkeit reden. Die צדקה ist die allgemeinste Bezeichnung für die ganze sittliche Selbstbethätigung, welche die Spruchdichter als Pflicht der Menschen kennen und kennen lehren. Was im einzelnen Inhalt derselben sei, kann erst bei Besprechung der verschiedenen Einzelgebiete, auf welchen die Sittlichkeit des Menschen in Erscheinung zu treten pflegt, zur Darstellung gelangen.

Naturgemäss sind aber auch bereits die Aufforderungen zur Gerechtigkeit im allgemeinen äusserst zahlreich, daher

schon eine Auslese genügen wird, um zu illustrieren, wie nachdrücklich die Spruchdichter darauf dringen, dass der Mensch sich der Gerechtigkeit befleissige. Teils durch Beschreibung der Gerechtigkeit selbst, im Gegensatz zur Bosheit oder zur Thorheit, teils durch Schilderung ihrer Folgen, suchen sie zu einem Wandel in Gerechtigkeit Lust zu machen: „die Gedanken des Gerechten sind redlich, aber die Anschläge der Gottlosen sind Tücke“ (12, 2). „Dem Gerechten ist Rechtthun eine Freude, dem Missethäter aber Einsturz, d. h. er hält's für seinen Ruin, wenn er einmal sich genötigt sieht, ehrlich zu sein“ (21, 15). „Menschen der Bosheit haben keine Einsicht in das, was Recht ist (28, 5^a), während der Gerechte selbst das Recht des Niedrigen erkennt“ (29, 7). Darum besteht auch zwischen diesen beiden unvereinbaren Gegensätzen unversöhnlicher Hass: „Abscheu des Gerechten ist ein Mann des Unrechts und Abscheu des Frevlers, wer geraden Wandels“ (29, 27). Die Folgen der Gerechtigkeit einerseits und der Bosheit andererseits werden wieder und wieder in Erinnerung gebracht, um vor Ungerechtigkeit und Sünde zu bewahren. „Die gewaltthätigen Frevler lauern, ohne es zu wissen, auf ihr eigenes Blut und stellen sich selbst nach dem Leben (1, 18), die Gerechten hingegen werden im Lande wohnen und die Frommen werden darinnen bleiben, aber die Gottlosen werden aus dem Lande ausgerottet und die Treubruchigen reisst man mit der Wurzel heraus“ (2, 21 f.). „Wer in Unsträflichkeit wandelt, der geht sicher, wer aber seine Wege windet, wird erkannt“ (10, 9). „Die Gerechtigkeit des Unsträflichen macht seinen Weg eben, aber durch seine Bosheit fällt der Böse“ (11, 5). „Ein Gerechter, der in seiner Frömmigkeit wandelt, seinen Kindern wird es wohl gehen nach ihm“ (20, 7). Dasselbe verheisst 14, 26 demjenigen, der Jahve fürchtet, und nach 18, 10 wiederum flüchtet der Gerechte sich zu dem Namen Jahves als zu einer festen

Burg und bleibt infolge dessen wohlbehalten. Hieraus ist ersichtlich, dass Gottesfurcht und Gerechtigkeit in praxi für die Spruchdichter das gleiche Verhalten bezeichnen, der Gerechte ist immer zugleich der Gottesfürchtige, eine Gerechtigkeit ohne Gottesfurcht ist dem Israeliten ein Widerspruch in sich selbst. — „Wer der Gerechtigkeit und Güte nachjagt, der findet Leben, Recht und Ehre (21, 21). Wer aber Unheil säet, wird Unheil ernten, und zu Ende geht's mit dem Stabe seines Übermutes“ (22, 8). Darum kann der Vater eines Gerechten sich freuen, und wer einen Weisen gezeugt hat, mag darüber fröhlich sein“ (23, 24). Hier wiederum wird also dem Gerechten der Weise gleichgesetzt, woraus klar ist, dass auch von der Weisheit und Gerechtigkeit das Gleiche gilt, was eben von der Gottesfurcht und der Gerechtigkeit gesagt werde. Eine weitere schlimme Folge der Gottlosigkeit ist auch die, dass der Frevler in beständiger Angst vor Strafe lebt, daher „Gottlose fliehen, ohne dass ein Verfolger da ist, die Gerechten aber ruhen getrost wie ein Löwe“ (28, 1). Kurz: „Wo viel Gottlose, da viel Sünde, aber die Gerechten werden an ihrem Sturze ihre Lust schauen“ (29, 16).

Und was von den Einzelindividuen gilt, das gilt auch von den Schicksalen ganzer Völker. Auch bei ihnen hängt ihr Blühen oder Vergehen im letzten Grunde ab von der sittlichen Kraft und Tüchtigkeit, die ihnen innewohnt. „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber Ruin der Nationen ist die Sünde“ (14, 34).¹⁾ Daher schon die Rücksicht auf die nationale Wohlfahrt gebieterisch zur Pflege der Gerechtigkeit und zur Fürsorge für Erhaltung der sittlichen Kraft aller einzelnen Glieder des Volkes antreiben muss. So ist

¹⁾ Wir ziehen vor, mit LXX, Syr. Hieron. und Luther statt תִּשְׁכָּר (Schmach) תִּשְׁכָּר (Abminderung, Verfall) zu lesen, da damit ein passenderer Gegensatz entsteht zu dem offenbar auch von Förderung der politischen Macht zu verstehenden תִּשְׁבָּר.

denn Nichts dringender zu empfehlen, als ein Wandel in Gerechtigkeit, in Furcht des Herrn und Weisheit. Darauf soll stets des Menschen Augenmerk gerichtet sein, dass er wandle auf dem Wege der Guten und die Pfade der Gerechten bewahre (2, 20). „Auf der Frevler Pfad komme nicht und beschreite nicht den Weg der Bösen“ (4, 14). „Folge nicht den bösen Leuten und wünsche nicht bei ihnen zu sein (24, 1) und dein Herz folge nicht den Sündern, sondern sei täglich in der Furcht des Herrn“ (23, 17).

Nachdem somit die nachdrückliche Betonung eines sittlichen Lebenswandels im allgemeinsten Sinn im Spruchbuch allenthalben so sehr im Vordergrund steht, dass als Zweck der ganzen Sammlung erscheint, die Leser zu weisen, damit zu sittlich guten, und damit wieder zu glücklichen Menschen zu machen, wird die Frage notwendig, wie der Mensch im einzelnen sein Verhalten speziell gegenüber seinem Nächsten einzurichten habe, damit es den Forderungen der Gerechtigkeit d. i. der sittlichen Gutheit, welche die Spruchdichter an dasselbe stellen, auch in der That entspreche. Erste Bedingung für Erreichung dieses Zieles ist, dass sich der Mensch gewissenhafte Respektierung aller dem Nächsten thatsächlich zustehenden Rechte zur Pflicht mache. Jeder Versuch, dieselben auf irgend welche Weise zu beeinträchtigen, ist Sünde und wird als solche von Gott gestraft werden. Wer immer es versucht, sich rechtswidrigen Vorteil auf Kosten des Nächsten zu verschaffen, gilt den Spruchdichtern als רָשָׁע. Etwa durch Bestechung einen günstigen Rechtsspruch für sich erzielen wollen, ist Gottlosigkeit. Wie häufig jedoch gerade diese Praxis selbst schon in alter Zeit in Israel gewesen sein muss, zeigt der der salomonischen Sammlung angehörige Spruch: „Ein Stein der Wonne ist Bestechungsgeschenk in den Augen seines Empfängers, wohin er sich immer wendet, handelt er klüglich“ (17, 8); der goldene Lohn, der in Aussicht gestellt ist,

gibt eine eigene Kraft und Geschicklichkeit, die Sache des Klienten nach dessen Wunsch zu Ende zu führen, indem, wie Del. zu d. St. bemerkt, „der Reiz des Geschenkes den Bestochenen wie eine Zaubermacht über sich selbst hinaushebt, denn die Habsucht ist ein Charakterzug der menschlichen Natur“. Der Artikel bei שֶׁחָרַק lässt erkennen, dass dieser Weg in Israel wohlbekannt und vielbegangen war, wie denn auch Gesetzgeber und Propheten sich veranlasst sehen, gegen diesen Schaden in Israel immer und immer wieder zu eifern, Ex. 23, 8; Deut. 16, 19; 27, 25; Jes. 1, 23; 5, 22; 33, 15; Mich. 3, 11; Zeph. 3, 3; Ps. 26, 10. Dass der Spruchweise an unserer Stelle den guten Erfolg, welchen die Bestechung in der Regel hatte, ohne ein Wort des Tadels schildert, kann nicht als Beweis dafür gelten, dass er diesen Weg mit der Gerechtigkeit für vereinbar gehalten oder gar seinen Schüler darauf, als auf ein Mittel, welches die praktische Lebensklugheit an die Hand gebe, habe hinweisen wollen. Wie scharf die Spruchweisen die Bestechung verurteilten, zeigen andere Stellen zur Genüge: Nur der Frevler kann es über sich gewinnen, „Bestechungsgeschenk hervorzulangen aus dem Busen, um zu beugen die Pfade des Rechts“ (17, 23) und nur ein Frevler wiederum wird sein Urteil dadurch beeinflussen lassen. „Wer den Frevler für gerecht erklärt und zum Frevler macht den Gerechten, Greuel Jahves sind alle beide (17, 15 auch v. 26). „Es verstört sein Haus, wer nach Gewinn geizt, wer aber Geschenke hasst, wird am Leben bleiben“ (15, 27). Überhaupt darf Erwägungen persönlicher Natur auch nicht der geringste Einfluss auf die Gestaltung des Urteilsspruches verstattet werden; „Person ansehen ist nicht gut, und um einen Bissen Brot kann sich einer versündigen“ (28, 21): denn sobald er sich einmal durch persönliche Beziehungen in seinem Urteil bestimmen lässt, läuft er Gefahr, selbst um einer Kleinigkeit willen, wie etwa durch die Erinnerung an einen

Bissen Brot oder an eine Flasche Wein, die er gemeinsam mit dem genossen hat, der jetzt vor ihm Recht sucht, das Recht zu beugen. Ähnliche Warnungen vor Prosopolempsie begegnen 18, 5; 24, 23 ff.

Neben Unbestechlichkeit soll, wer zur Abgabe einer Rechtsentscheidung berufen wird, sich auch der grössten Gewissenhaftigkeit befleissigen. Wollte z. B. einer, nur um schneller fertig zu werden, sein Urteil gleich auf Grund der ersten Darstellung fällen, die er zu hören bekommt, so müsste natürlicherweise immer der Recht bekommen, der zuerst die richterliche Entscheidung anruft, denn „gerecht ist der Erste in seiner Streitsache, es kommt aber sein Gegner und forscht ihn aus“ (18, 17). Erst die Beleuchtung einer Sache von verschiedenen Standpunkten aus ermöglicht dem Richter, aus beiden den wahren Sachverhalt zu erheben, daher er sich nicht durch die Rücksicht auf seine eigene Bequemlichkeit bestimmen lassen darf, nach dem schönen Schein, den der zuerst kommende in der Regel seiner Sache zu geben weiss, sein Urteil zu fällen. Weiter muss das Recht für Alle das gleiche sein, das Recht auch des Niedrigen zu erkennen (29, 7) ist Pflicht jedes redlichen Mannes. Wer seine bevorzugte Stellung dazu missbraucht, die Armen zu unterdrücken, der gleicht in seinen Wirkungen dem Alles wegschwemmenden Platzregen: „Ein Mann, der in führender Stellung ist¹⁾ und die Niedrigen bedrückt, ist raffender Regen, ohne Brot zu bringen“. Wie nämlich ein heftiger Guss statt, wie vom Regen zu erwarten, dem durstigen Land Erquickung zu bringen, den Ackerboden durch die Gewalt seiner Ströme wegreisst, so

¹⁾ Mit der gegenwärtigen masorethischen Punktation $\psi\dot{\eta}$ = pauper ist, man mag sich wenden, wie man will, ein ungezwungener brauchbarer Sinn nicht zu gewinnen. Wir punktieren daher mit Hitz., Del., Now. $\psi\eta$ die phönizische Schreibweise für $\psi\dot{\eta}$. Damit ergibt sich der in der obigen Übersetzung vorgetragene Sinn.

vereitelt jener statt, wie man von ihm gemäss seiner Stellung erwarten dürfte, für die seiner Fürsorge anvertrauten ein Spender des Segens zu werden, vielmehr dadurch, dass er die überkommene Gewalt zur Bedrückung der unteren Klassen, also der breiten Massen des Volkes benützt, jede Möglichkeit einer gedeihlichen Fortentwicklung der unter seiner Botmässigkeit stehenden Volksgemeinschaft (28, 3, cf. 22, 22).

Überhaupt ist das Eigentum des Nächsten dem Gerechten heilig, jede Verletzung desselben erkennt er gemäss der ihm einwohnenden Weisheit als einen Greuel. Nur der Gottlose kann es über sich gewinnen, von ungerechtem Gut zu leben, das durch Frevel und Gewaltthat erworben wurde (4, 17). Der Weise erkennt eine derartige Handlungsweise geradezu als eine Beschimpfung desjenigen, der oberster Hüter aller Rechtsordnung ist. „Wer den Niedrigen unterdrückt, beschimpft den, der ihn gemacht hat“ (14, 31^a u. 29, 13), „denn Arm und Reich begegnen einander, aber der sie Alle geschaffen hat, ist Jahve.“ Also die Verschiedenheiten irdischer Stände und Würden, die Ungleichheiten in der Verteilung der materiellen Güter sind als im göttlichen Willen begründet zu betrachten. Jahve ist's, der dem einen so reiche Kräfte verlieh, dass er im Stande ist, sich zu Reichtum und Ansehen emporzuarbeiten, und derselbe Jahve hat auch wieder für gut gefunden, manche mit einem so geringen Maass von Kraft auszustatten, dass sie zeitlebens in bescheidenen Verhältnissen bleiben müssen; aber eben darin, dass ihrer Aller Kraft und Fähigkeit aus derselben Quelle her stammt, besteht auch ihrer Aller gleiche Würde. Nachdem Jahve es ist, der auch die Armen erschaffen hat so gut wie die Reichen und Vornehmen, ergibt sich für die letzteren aus dieser Thatsache die Verpflichtung, auch der Armen Menschenrechte in vollem Umfang zu respektieren. Ja so sehr soll man eine Verletzung der Rechte irgend

eines Mitmenschen scheuen, dass man es vorzieht, nur Weniges mit Gerechtigkeit zu besitzen, als Fülle des Ertrages mit Unrecht (16, 8), denn keinen Nutzen schaffen Schätze des Frevels (d. h. solche, die durch Frevel erworben wurden), aber Gerechtigkeit errettet vom Tode (10, 2). Vielmehr: „die Gewaltthätigkeit der Gottlosen zerrt sie nach (nämlich auf dieselben Wege des Unheils, auf welche sie andere getrieben haben), „denn sie haben sich geweigert Recht zu thun“. So wird „ihr eigenes Thun ihr Henker“ (Del.), ihre Gewaltthaten wirken auf ihr eigenes Schicksal zurück, dass es in Nacht und Verderben endet (21, 7 auch 1, 10—18). Dass in einem Gemeinwesen, dessen Bevölkerung fast ausschliesslich eine bäuerliche war, die Habgier sich insbesondere auf Vergrösserung des Ackerbesitzes verlegte, lag nahe. Gegen die Unredlichkeiten, die durch betrügerische Erweiterung der Feldgrenzen begangen wurden, wendet sich die zweimalige nachdrückliche Warnung, dass keiner es wage, die von den Vätern festgesetzten Feldgrenzen eigenmächtig zu seinen Gunsten und zu des Angrenzers Schaden zu korrigieren (22, 28). „Komme nicht in die Felder der Waisen“ mahnt 23, 10^b d. h. schiebe deine Feldgrenzen nicht in ihre Felder vor, denn wenn es gleich auf den ersten Blick scheint, als gebe es für sie keinen Goël, der vor Gericht ihr Besitzrecht gegen den mächtigen Nachbar zu wahren im Stande wäre, einen und zwar den mächtigsten Goël haben sie Alle, der dafür sorgen wird, dass ihnen ihr Besitz, den die Ungerechtigkeit ihnen geraubt hat, wiedererstattet werde (cf. Jer. 50, 34). Übrigens ist solche frevlerische Schädigung des Nächsten nicht nur sündhaft, sondern auch völlig zwecklos: „Umlaure nicht Bösewicht des Gerechten Wohnung und verstöre nicht sein Lager, denn 7mal fällt der Gerechte und steht (immer wieder) auf, aber die Gottlosen kommen im Unglück zu Fall“ (24, 16). Dass es in einem Volke, dessen sittliches Gefühl soweit ausge-

bildet ist, dass auch unter dem Scheine des Rechtes des Nächsten Gut an sich zu bringen für verwerflich geachtet wird, für gemeinen Diebstahl keinen Platz geben darf, versteht sich von selbst, aber auch den Hehler, der trotz ergangener Beschwörung mit seinem Zeugnis gegen den Dieb zurückhält, verfehlen die Männer Hiskias nicht, darauf aufmerksam zu machen, dass er todeswürdige Schuld auf sich lädt, indem er zum Diebesgenossen und Meineidigen wird (29, 24). Wen vollends seine Leidenschaft so sehr des Rechtes vergessen liess, dass er die Hand wider des Nächsten Leben erhob, der soll wie Kain ein friedloser Mann sein, bis zur Grube: „Ein Mensch bedrückt vom Blute einer Seele muss bis zur Grube auf der Flucht sein, keiner soll ihm Halt gewähren“ (indem er ihm etwa irgendwo einen Unterschlupf verschafft). Er bleibt vogelfrei bis zum Tod (28, 17). Hier erscheint noch das erbarmungslose starre Vergeltungsprinzip, für welches Gen. 9, 6 den klassischen Ausdruck bietet; die nachfolgende Betrachtung wird gelegentlich darthun können, wie dasselbe im Fortschritt der Zeiten bei den späteren Spruchdichtern durch die Forderung ächt menschlichen Erbarmens selbst mit dem todeswürdigen Verbrecher eine freundliche Milderung erfuhr. Eindringlich wird ferner gewarnt vor jener feineren Art der Ungerechtigkeit, welche durch rechtlich nicht fassbare unlautere Geschäftskniffe eine Mehrung des Besitzes zu erreichen sucht. Schon in den Salomosprüchen wird jene Neigung zu unehrlichem Geschäftemachen, welche sich im Laufe der Jahrtausende bei den Nachkommen des listenreichen Jakob immer stärker entwickelt hat, wiederholt auf das nachdrücklichste bekämpft. „Wagschalen des Truges sind Greuel Jahves, aber ganzer Gewichtstein (d. h. der das indicierte Gewicht auch in der That hat) ist sein Wohlgefallen“ (11, 1 ähnlich 20, 10. 23). „Gleicher und Wagschalen des Rechts sind Jahves, alle Gewichte, die man im Beutel führt, sind sein

Werk“¹⁾ (16, 11). Also rechtes Maass und Gewicht verdanken göttlicher Anordnung ihren Ursprung (cf. Lev. 19, 36; Deut. 25, 13—16). In dieser Konstatierung liegt die Aufforderung, sich jeglicher unehrlichen Manipulation mit Maass und Gewicht zu enthalten und sich auch in Handel und Wandel steter Lauterkeit und Geradheit als eines auch auf diesem Gebiete von Gott selbst gewollten Verhaltens zu befleissigen.

Auch durch Bewucherung des Nächsten sich zu bereichern, bringt keinen Segen. „Wer sein Vermögen durch Zins und Wucher mehrt, sammelt es für einen, der gegen Niedrige gütig ist“ (28, 8 u. zu v. 8^b auch 13, 22)²⁾ „und den Kornwucherer, der mit seinen Vorräten zurückhält, bis die Frucht einen immensen Preis erreicht hat, trifft der Fluch der Menge, deren Not er durch Aufkauf grösserer Vorräte künstlich gesteigert hat, um selbst den Preis machen zu können, den ihm seine Habgier diktiert (11, 26). Also jede Preistreiberei, ja selbst jede Benützung einer durch was für Gründe immer herbeigeführten Notlage des Nächsten zu eigener Bereicherung ist verdammenstwert. Wie würden die Spruchweisen bei solchen Anschauungen über jene Prak-

¹⁾ Das ל in לִיהָיָה ist ל auctoris; die אֲבִי-כִּסּים sind die kleinen Gewichte, die der orientalische Kaufmann zur Wägung der Münzen und Edelsteine stets im Gürtel bei sich führte.

²⁾ Bemerkenswert ist, dass im Spruchbuch nicht wie im Deut. (23, 20 f.) das Verbot, Zinsen zu nehmen, auf die engen Grenzen der isr. Volksgemeinschaft eingeschränkt ist. Es stimmt das überein mit der auch anderweitig zu beobachtenden Freiheit der Prov., ja der Chokma überhaupt von kleinlichem israel. Partikularismus. Auch darin liegt ein Anzeichen dafür, dass nicht einmal die Schlussredaktion von Prov. in die nachexilische Zeit fallen kann, in welcher der zum Judaismus verengte Israelitismus sich hermetisch gegen alles Fremde abzuschliessen suchte. Exempla dieser Freiheit sind z. B. die Aufnahme auch ausserisr. Litteraturprodukte wie Prov. 30 u. 31; desgl. die Thatsache, dass es zweifelhaft gelassen wird, ob Hiob Israelite gewesen u. s. w.

tiken geurteilt haben, die im modernen Grosshandel zu den alltäglichen Erscheinungen gehören, und die selbst von dem heutigen öffentlichen Urteil als Ehrenmänner geachtete Kaufleute nicht für Unrecht halten; Hausse- und Baisse-spekulation, Ringbildungen etc.! Nach 21,6 ist „Erwerb durch Lügenzunge ein verjagter Hauch von Menschen, die den Tod suchen,“ und was wird heutzutage in marktschreierischer Reklame geleistet, um sachunkundigen Leuten für schlechte Waare das Geld aus der Tasche zu locken! Alles derartige Gebahren bewegt sich bereits ausserhalb der Grenzen des Sittlichen. Erst mag's freilich eine Wonne scheinen, die leicht erworbenen Schätze zu geniessen, aber wie im deutschen Märchen das Zwerg- und Geistergold sich gerne über Nacht in Kohlen oder Steine verwandelt, so wird auch dem betrügerischen Handelsmanne das durch Trug erworbene Brot noch während des Genusses zu Kieselsteinen (20,17), die bitteren Folgen der Sünde lassen nicht lange auf sich warten. Übrigens gilt auch für den Käufer dieselbe Pflicht der Geradheit wie für den Verkäufer: auch eine Waare unter ihren realen Wert herabzusetzen, nur um sie billig zu bekommen, verträgt sich nicht mit der Gerechtigkeit: „Schlecht, schlecht! sagt der Käufer, doch wenn er seiner Wege geht, dann rühmt er sich“ (20,14).¹⁾ Es wäre grundverkehrt, in diesem Spruch einen für das feinere sittliche Sensorium bedenklichen Ratschlag zu erblicken, als wolle der Spruchweise hiermit lediglich einen vielbeliebten Kniff im Handel zum allgemeinen Besten mitteilen. Welches Urteil er selbst über diese Art des Feilschens hat, ergibt sich aus der scharfen Gegenüberstellung der Äusserungen des Käufers vor und nach dem Kauf. Wenn dieser hinterher sich rühmt, einen guten Kauf gemacht zu haben, so brandmarkt er damit

¹⁾ Zu יב יִס cf. Ew. § 357a.

sein erstes abfälliges Urteil über die Waare als bewusste Unwahrheit. Damit ist offenbar, dass dieses nach dem Leben gezeichnete Bildchen nicht zur Nachahmung aufgestellt wird, sondern im Gegenteil die Mahnung in sich birgt, selbst im gewöhnlichen Marktverkehr, etwa bei Befriedigung der täglichen Haushaltsbedürfnisse, sich strengste Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit zur Pflicht zu machen.

Dass man bei so streng-sittlichen Anschauungen über Handel und Wandel nicht im Handumdrehen reich werden kann, ist den Spruchweisen wohl bewusst. Jene enormen Geldansammlungen in den Händen einzelner, welche im Leben der Völker das sichere Kennzeichen des beginnenden inneren Verderbens zu sein pflegen, werden Leuten von solcher Zartheit des Gewissens, wie sie sich bei den Spruchweisen findet, kaum jemals möglich sein, denn sie wissen, „wer reich zu werden drängt, bleibt nicht ohne Schuld“ (28, 20^b). Wo aber sittliche Verschuldung ist, da gibt's kein wahres, ruhiges und zufriedenes Glück, wie es das Ideal der Spruchdichter ist, die glänzenden Schwindelexistenzen, die durch Unrecht und Betrug über Nacht emporgeschossen sind, zeigen sich früher oder später als innerlich hohl und haben keinen Bestand: „Reichtum aus Schwindel wird wenig, wer aber auf die Hand sammelt, der schafft Mehrung“ (13, 11). Nur ausdauernder Fleiss, der in redlicher Arbeit eine Handvoll um die andere sammelt, kann die Grundlage eines schönen durch Nichts getrübtten irdischen Glückstandes werden. Das ist der gerade Weg, den die Spruchdichter jedem weisen, der erwerben will, und von ihm darf man sich durch keine noch so grosse Versuchung abdrängen lassen. Selbst dann, wenn in der gutmütigen Vertrauensseligkeit des Nächsten die Garantie zu liegen scheint, dass jeder nicht gar zu plump angelegte Koup gegen ihn zunächst reichen Ertrag liefern wird, soll man sich der Sünde fürchten, das arglose Vertrauen des Bruders für den eigenen

Vorteil auszubeuten. „Sinne nicht Unheil wider deinen Nächsten, da er doch auf Treue und Glauben bei dir wohnt“ (3, 29). Kurz: „nur ein Mann der Lauterkeit ist reich an Segnungen (28, 20^a), wer aber reich werden will um jeden Preis, den bringt seine gemeine Gewinnsucht schliesslich um Glück und Leben (1, 19).

Übrigens wird die Forderung der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit von den Spruchdichtern durchaus nicht bloss auf die Gebiete der Rechtspflege und des Handels beschränkt, sondern der ganze Verkehr mit den Mitmenschen hat nach ihrer Meinung unbedingt unter dem Zeichen der Wahrheit zu stehen. Jedes Wort, ja sogar jede Gebärde des Menschen sei die treue Widerspiegelung seiner wahren Meinung. Es ist in hohem Grade bemerkenswert, und ein schöner Beweis für den hohen sittlichen Standpunkt, der in Pr. zum Ausdruck kommt, dass ihnen auch alle übertünchte Höflichkeit und konventionelle Lüge ein Greuel ist, und dass sie für die so oft und so leichten Gewissens von den Menschen gebrauchte Notlüge kein Wort der Entschuldigung haben. Jede Hinterlist und Tücke, jede Verhüllung oder Entstellung des wahren Sachverhaltes erscheint dem hebräischen Weisen verabscheuenswert, weil unvereinbar mit der Würde des Menschen, die ihn die Chokma hat erkennen lassen. Daher die in mancherlei Variationen immer wiederkehrende Mahnung: „Thu von dir des Mundes Verdrehtheit und der Lippen Verlogenheit; stracks sollen deine Augen schauen und deine Augen grade auf dein Gegenüber“ (4, 24 f.). Falsche Zunge, Herz, das mit übler Tücke umgeht und der falsche Zeuge, der Lügen frech redet, gehören zu den gottverhassten Dingen (6, 16 ff.) und „Greuel Jahves sind Lügenlippen, aber wer Redlichkeit liebt, ist ihm wohlgefällig (12, 22). Was aber gottverhasst ist, das ist auch Abscheu des Gerechten: „Lügendhaftes Wesen hasst der Gerechte, aber der Gottlose schafft Gestank und Schande“ (13, 5).

Lebendig tritt uns die Fülle von Unheil, welches unwahrhaftige Zunge, dies kleine Übel voll tötlichen Giftes anrichtet, vor Augen, wenn der Dichter zunächst ganz allgemein sagt: „Mit dem Munde bringt der Frevler seinen Nächsten in's Verderben“ (11, 9^a); alle Pläne des Frevlers sind auf Tücke und Hinterlist gegründet (12, 5^b) und bitter ist die Frucht, die daraus hervorwächst. „Hammer und Schwert und scharfer Pfeil — ein Mann, der gegen seinen Nächsten auftritt als falscher Zeuge“ (25, 18). Nichts ist gefährlicher als ein heimtückischer Verleumder: „Ein gewundener Mensch sendet Zänkereien aus und ein Ohrenbläser bringt Trennung zuwege zwischen vertrauten Freunden“ (16, 28). So gewiss der Nordwind Regen herbeiführt, so gewiss schafft Zunge der Heimlichkeit verdriessliche Gesichter (25, 23) und der Ohrenbläser ist alles Haders Ursache: „Wenn kein Holz vorhanden, so löscht das Feuer aus und wenn kein Ohrenbläser da ist, schweigt der Streit“ (26, 20). Wohl in Acht zu nehmen hat man sich auch vor jenen vielgeschäftigen Persönlichkeiten, deren liebster Zeitvertreib ist, über andere zu klatschen, denn in ihnen wohnt keine Treue, die ein Geheimnis zu bewahren vermöchte (11, 13; 20, 19). Besonders gefährlich wird diese Sorte von Menschen durch die Schwachheit derer, an die ihre Worte sich richten. Ist doch der Mensch stets geneigt, alles Schlimmste vom Mitmenschen zu glauben, weil damit seine Selbstsucht einen willkommenen Grund findet, sich über den andern zu erheben. Darum sind des Verleumders Worte wie Leckerbissen, sie steigen hinunter in die Kammern des Innern (18, 8; 26, 22). Die Verleumdung sitzt, man merkt sich's, was man gehört hat und richtet darnach sein Urteil und Verhalten gegen das ahnungslose Opfer des elenden Ehrabschneiders ein und thut so Unrecht über Unrecht. Selbst des unbedeutendsten und geringsten Mitmenschen Ehre soll keiner durch lügnerische Verleumdung herabzu-

setzen sich erdreisten, denn mag jener auch zu schwach sein, sich für die ihm zugefügte Kränkung selbst zu rächen, so kann er doch fluchen, und dem Fluchwort wird Gott die Erfüllung nicht fehlen lassen, denn nur von dem unverdienten Fluch gilt 26, 2: „Wie Zwitscherling (Sperling) herumflattert, wie die Schwalbe hin- und herschiesst, so ein Fluch ohne Grund, er trifft nicht ein“. Dem lügnerischen Verleumder wird's kommen, was er mit seinem schurkischen Treiben verdient. Darum die Warnung: „Verleumde nicht den Knecht bei seinem Herrn, dass er dir nicht fluche, und du in Schuld geratest“ (30, 10). Auch dem Schwachkopf selbst, der sich durch Verleumdung gegen den Nächsten einnehmen lässt, bleibt sein Urteil nicht vorenthalten: Wer dem Lügner und Verleumder Glauben schenkt, gehört mit ihm in die gleiche Kategorie: „Ein Bösewicht horcht auf Lippe der Heillosigkeit, Trug hört auf Verderbenszunge“ (17, 4).

Hat einer wirklich einmal aus welchen Gründen immer eine unüberwindliche Abneigung gegen Jemanden gefasst, nun so soll er wenigstens seinem Gegner mit offenem Visier gegenübertreten, statt ihn nach Schlangenart in die Ferse zu stechen. Freunde mit dem allezeit freundlichen Gesicht sind am allerwenigsten vertrauenswürdig, während ein ehrlicher Feind unter Umständen Goldes wert ist. „Wer Hass birgt d. h. unter gleissnerischer Freundlichkeit seine wahren Gefühle verbirgt, ist Lügenlippe, und wer Verleumdung ausbringt, ist ein Thor“ (10, 18). Von solchen heuchlerischen Freunden gilt: „Schlackensilber über ein irdenes Gefäß gezogen — glühende Lippen und ein böses Herz“ (26, 23); mit seinen Lippen verstellt sich der Hasserfüllte, aber in seinem Innern birgt er Tücke; wenn er seine Stimme anmutig macht, so trau ihm nicht, denn sieben Greuel sind in seinem Herzen (26, 24 f.). „Ein Mann, der seinem Nächsten schmeichelt, der breitet ein Netz aus für seine Tritte

(29, 5) und Schlüpfrigkeit der Zunge ist ein Bruch in's Herz (15, 4^b). Viel besser ist es, gerade und offen herauszusagen, was einem am Nächsten missfällt, der andere weiss dann doch, wie er mit einem daran ist, und ist der Tadel ein berechtigter, so ist ihm dadurch zugleich der Weg gewiesen, den Anlass desselben abzustellen. „Besser offene Rüge als verborgene Liebe, ehrlich sind die Streiche des Liebenden, aber reichlich die Küsse des Hassers“ (27, 5 f.). Darum wird, wer einen Menschen straft, der auf Abwegen ist,¹⁾ mehr Gunst finden, als wer glatt macht die Zunge (28, 23). Auch wer mit den Augen zwinkert, schafft „Kränkung“ (Del.) (10, 10 auch 16, 30), und zwar auf jeden Fall, sei's dass der, über welchen man den andern zublinzelt, es merkt und sich innerlich darüber kränkt, oder aber sei's, dass er das heimliche Augenspiel übersieht und so den Scheinfreunden, die ihn umstehen, erst recht die Möglichkeit gibt, die Tücke an ihm hinauszuführen, über welche sie sich durch gegenseitiges Zublinzeln verständigt haben. Wer dagegen „mit Freimütigkeit rügt, der stiftet Frieden“,²⁾ denn die gute

¹⁾ Dass אֶחָדִי als Genitiv eines Nomens zu verstehen sei, kann nach Del. wohlerwogener Auseinandersetzung hierüber, welche auch die Neubearbeitung des Bertheau'schen Comm. durch Now. sich in allem Wesentlichen angeeignet hat, kaum mehr zweifelhaft sein.

²⁾ Der masoreth. Text gibt den Sinn: „ein Narrenmaul kommt zu Fall“. Dass diese 2. Spruchhälfte genau mit 10, 8^b übereinstimmt, kann an sich schon Verdacht erregen gegen die Richtigkeit des Textes. Zur Gewissheit aber wird es, dass der Text an dieser Stelle verderbt ist, sobald man den auf diese Weise hergestellten Wortlaut des ganzen Verses in Rechnung zieht, welcher statt der sonst in der Maschaldichtung üblichen scharf pointierten antithetischen Redeweise einen noch dazu ziemlich flachen Parallelismus der beiden Satzglieder bietet. In v. 8 steht das וְאֶחָדִי שֶׁזָּתִים völlig passend dem הָכֵם-לֵב gegenüber, in v. 10 wird man, nachdem der Ausdruck קָרָץ als zweites Glied etwa אֶפְעָפִי וְשָׁלִים (nach 4, 25^b) erwarten liesse, durch den von der Masora beliebten Text geradezu enttäuscht. Es wird daher nicht zu kühn sein, die von LXX gebotene Lesart: ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ (nach 27, 5

Absicht sowie die Berechtigung des Tadels erkennend, wird der Getadelte in Zukunft ändern, was an seinem Benehmen auszusetzen war, und damit den Anlass zu ferneren Missheiligkeiten zwischen ihm und seinen Freunden aus dem Wege schaffen.

Freilich solche biederbe redliche Seelen, die es so treu mit dem Nächsten meinen, dass sie ihm selbst auf die Gefahr hin, seinen Unwillen zu erregen, die Wahrheit sagen, sind selten. Charmante lebenswürdige Freunde, die voller Artigkeit und Komplimente sind, kann schliesslich jeder ohne besondere Mühe gewinnen: „Viele Menschen begegnen einem Manne ihrer Huld, d. h. einem, dessen lebenswürdige Umgangsformen den Verkehr mit ihm angenehm machen, aber einen zuverlässigen Mann, wer findet ihn!“ (20, 6). Hat man aber wirklich das Glück, einen solchen echten, aufrichtigen Freund zu gewinnen, oder vom Vater her bereits zu besitzen, dann ist's auch Pflicht, Treue mit Treue zu lohnen; „Deinen Freund und deines Vaters Freund verlass nicht“ (27, 10^a). Man kann seinem Gott gar nicht dankbar genug sein, wenn man unter den vielen Lügner, Heuchlern und geheimen Hassern endlich einmal einen Mann gefunden hat, dem man voll und ganz vertrauen kann, denn: „zu jeder Zeit ist der (rechte) Freund voll Liebe und als Bruder wird er für Bedrängnis geboren, d. h. er ist gewissermaassen der geborne Helfer in der Not (17, 17). Hingegen eine Allerweltsfreundschaft hat keinen Wert, im Gegenteil: „ein Mann der Freunde kommt dazu, dass er sich Zerstümmerung anthut, doch gibt's Liebende, anhänglicher als ein Bruder“ (18, 24).

Auch die an sich harmlosere, weil nicht mit direkter Schädigung des Nächsten verbundene Neigung zu Auf-

etwa (וְהוֹכַחַת מִקֵּץ הַיָּמִים) für die ursprüngliche zu halten und bezüglich der gegenwärtigen Textesform mit Bertheau anzunehmen, dass 10, 8^b durch irgend ein Versehen in 10, 10 wiederholt wurde.

schneiderei und Renommisterei ist, wenn auch ein weniger scharfes Urteil über sie ergeht, dem Weisen verächtlich: „Wolken und Wind und doch kein Regen, ein Mann, der mit Lügengeschenk prahlt“ (25, 14). Wie's manchmal geschieht, dass nach langer Trockenheit von Allen mit Freuden begrüsst, mächtige regenverheissende Wolken am Horizont aufsteigen, in der Ferne rollender Donner, vor dem Wetter her die Windsbraut Blätter und Staub durcheinanderwirbelnd — und plötzlich ist Alles vorübergezogen, ohne dass auch nur ein Tropfen fiel: so sind die Menschen, die lange vorher schon voll verheissungsvoller Andeutungen des goldenen Segens sind, der von ihnen auf ihre Umgebung ausströmen wird, und plötzlich ist der grossmütige Geber in spe verduftet, ohne auch nur einen Pfennig zu hinterlassen.

In der spöttischen Vergleichung dieser eitlen Prahlhänse mit den Wolken ohne Wasser¹⁾ liegt sowohl ihre Verurteilung, als auch für den Weisen die Mahnung zur Vorsicht gegenüber solchen Grosssprechern. Ebenso wie hier halten auch in einer Reihe anderer Stellen die Spruchdichter die blosse Beschreibung der Lüge für ausreichend, um auch vor ihr Abscheu zu erregen. So 12, 17: Wer Wahrhaftigkeit atmet, sagt Richtiges aus, eine Lügenzunge aber Trug“, ähnlich 14, 5: „Ein redlicher Zeuge lügt nicht, aber Unwahrheiten haucht eine Lügenzunge hervor“ (cf. auch 14, 25 u. a. m.). „Ein nichtswürdiger Zeuge höhnt das Recht, und der Mund der Gottlosen schlingt Heillosigkeit“ (19, 28). Die Verhöhnung des Rechts, deren er sich schuldig macht, besteht eben darin, dass er sich über die von demselben ihm auferlegte Pflicht, als Zeuge den Sachverhalt so darzustellen, wie er wirklich ist (Lev. 5, 1), mit leichtem Gewissen hinwegsetzt.

¹⁾ Das *וְיָרֵחַ וְנֶפֶשׁ אָרֶן* scheint den Verff. von 2. Petr. 2, 17 u. Jud. 12 vorgeschwebt zu haben bei ihren Ausdrücken *πηγαὶ ἄνυδροι* und *νεφέλαι ἄν.*

In erster Linie aber sind es immer und immer wieder die verderblichen Folgen lügnerischen unlauteren Verhaltens für den Glücksstand des Unwahrhaftigen, deren Berücksichtigung jedem Mann von Verstand die Lüge als pure Narrheit erscheinen lassen muss. Ziemlich allgemein drückt sich hierüber noch 14, 22 aus: „Werden nicht auf Irrwege geraten, die Böses schmieden? aber Huld und Treue sind, die auf Gutes sinnen.“ Greifbarere Gestalt nimmt schon die Drohung in 12, 13^a an: „Eine böse Schlinge liegt in dem Vergehen der Lippen“ und 28, 10 sagt's ohne Rückhalt, wer die sind, denen die Lüge zur verderblichen Schlinge wird: Nicht die Gerechten, die auf diese Weise verderbt werden sollten, denn die kommen, wie wir vorhin schon sahen, immer wieder in die Höhe, wenn sie auch noch so oft über die Prügel fallen, welche ihnen von den Gottlosen zwischen die Füße geworfen werden, sondern der Lügner selbst wird von den Maschen des selbstgesponnenen Netzes gefangen und: „wer eine Grube gräbt, der fällt hinein, und wer einen Stein wälzt (scil. den Berg hinauf, um ihn dann auf den ahnungslos drunten vorbeikommenden Gegner herabrollen zu lassen), auf den rollt er zurück“ (26, 27). „Wahrheitslippe besteht immerdar, aber nur einen Augenblick die Lügenzunge“ (12, 19). „Wer verdrehten Herzens ist, der findet nichts Gutes, und wer sich windet mit der Zunge, der fällt in Unheil“ (17, 20). Vollends wer selbst vor Gericht die Unwahrheit als Wahrheit bezeugt, der wird dem Zorngericht des gerechten und wahrhaftigen Richters im Himmel nicht entgehen: „Ein Lügenzeuge bleibt nicht ungestraft, und wer Lügen aushaucht, wird nicht entrinnen“ (19, 5. 9), sondern „eine Lügenzunge kommt um“ (21, 28^a) und „die Zunge der Verdrehtheit wird ausgerottet“ (10, 31). Mag einer auch noch so sorgsam bemüht sein, die Unlauterkeit und Bosheit, die ihm im Herzen wohnt, zu verschleiern, um vor den Augen der Menschen als ein Ehrenmann zu gelten, der

endliche Erfolg, den sein Thun hat, wird's doch schliesslich offenbaren, wess Geistes Kind er ist. „Es berge sich¹⁾ Hass hinter Betrug, offenbar wird seine Bosheit (zuletzt) in öffentlicher Versammlung“ (26, 26). Früher oder später, davon ist der Spruchdichter überzeugt, wird der gerechte Jahve dafür sorgen, dass jegliche boshafte Schurkerei entlarvt und in ihrer wahren Gestalt an den Pranger gestellt wird. Was der Weise am Schluss von cap. 5 speziell im Anschluss an seine Warnung vor Unzucht sagt, ist doch so allgemein gefasst, dass jede Art von Bosheit von dieser Drohung getroffen wird: Gerade (Luther sinngemäss, doch nicht genau wörtlich: „offen“) vor Jahves Augen liegen des Menschen Wege, all' seine Pfade hat er scharf im Auge; seine Missethaten fangen den Frevler, und durch seiner Sünde Stricke wird er festgehalten; er stirbt, weil's an der Zucht ihm fehlt, in seiner Thorheit Fülle taumelt er dahin“ (5, 21—23). Ist aber Jahve Rächer über das Alles, so erscheint auch hier wieder wie stets im Spruchbuch als wahre Grundlage der Sittlichkeit die Furcht Jahves; eine Sittlichkeit ohne lebendigen Gottesglauben ist und bleibt eben nur ein Phantasma, das im besten Fall so lang vorhält, als dem die eigene Kraft überschätzenden Phantasten ernsthaftere Versuchungen erspart bleiben, vor dem Gluthauch der Leidenschaft aber oder vor der Not des Lebens in alle Winde zerstiebt. Nur wo der Glaube an Gottes rächende Gerechtigkeit stark ist, bleibt die Sünde schwach, ohne ihn ist sie ein Riese, der mit teuflischem Hohnlachen auch die schönste Theorie von der Sittlichkeit in der Praxis über den Haufen wirft.

¹⁾ Von den 3 für חִסָּה vorgeschlagenen Punktationen חִסָּה, חִסָּה und חִסָּה verdient die masorethische, auch von Rabbi Qimchi vertretene schon um ihrer Ungewöhnlichkeit entschieden den Vorzug. Die Form ist 3. fem. ipf. Hithp. von חָסָה, wobei das ה des Hithpaelpräformanten dem ersten Radical des Stammes assimiliert ist wie Lev. 13, 55, cf. dazu Ges. Gramm.²⁵ § 54, 2^b, wo weitere Beispiele.

Strenge Gerechtigkeit und unbedingte Lauterkeit, das sind, soweit unser Blick bis jetzt reicht, die hervorstechendsten Züge in dem Bilde des Sittlichkeitsideals, welches die Spruchdichter zeichnen. Dass jeder dem andern gegenüber stets dasjenige Verhalten beobachte, welches derselbe auf Grund seiner Stellung, die ihm nach dem Plane der uranfänglichen Weisheit innerhalb des Schöpfungsganzen zukommt, zu fordern berechtigt ist, das erscheint als die eigentliche Grundanschauung, von welcher die Spruchdichter den gesamten Verkehr der Menschen untereinander beherrscht wissen wollen.

Über die Ausdehnung der Ansprüche jedoch, welche der Mensch an seinen Mitmenschen zu stellen berechtigt ist, herrscht in den verschiedenen Äusserungen der Spruchdichter keine vollkommene Übereinstimmung. Gestört wird dieselbe durch eine allerdings verhältnismässig nur geringe Anzahl von Sprüchen, welche jedoch sowohl durch den Nachdruck, mit welchem sie ihre Ratschläge geltend machen, als auch durch die Thatsache, dass sie nicht bloss als ein vorübergehendes Herabsinken eines einzelnen Spruchdichters von seiner sonstigen Höhe, sondern als eine in der ältesten wie in der jüngsten Sammlung gleich unangenehm erklingende Disharmonie erscheinen, in dem Gesamtbilde der in Pr. sich widerspiegelnden Stufe sittlicher Erkenntnis einen so charakteristischen Zug bilden, dass wir dem Vorwurf absichtlicher Schönfärberei nicht entgehen könnten, wollten wir aus hier nicht zu erörternden Gründen einer offenen Würdigung derselben aus dem Wege gehen. Es sind die 6 Stellen von der Bürgschaft, welche wir hier im Auge haben. Was diese Äusserungen der Spruchdichter so auffällig macht, ist der Umstand, dass jeder, der sie genauer besieht, sich kaum des Eindrucks wird erwehren können, dass Leute, die solche Ratschläge geben konnten, die Gerechtigkeitspflicht gegen den Nächsten lediglich nega-

tiv als Enthaltung von jeder Verletzung seiner Person oder seines Eigentums durch Gewalt oder unlautere Schleichwege verstanden haben müssen, während sie von dem, was doch sonst bei den Spruchdichtern, wie nachher gezeigt werden wird, als der andere Hauptteil der Gerechtigkeitspflicht trotz Öhlers oben angeführter abfälliger Bemerkung mit allem wünschenswerten Nachdruck betont wird, von der aufopfernden selbstverleugnenden Liebe, durch die gerade die Sittlichkeit im Spruchbuch wie kaum sonst im A. T. sich zur Höhe positiver Leistungen erhebt, Nichts gewusst zu haben scheinen. Der kostbarste Edelstein in der Tugendkrone des Weisen wird hier unbegreiflicherweise als schlechter Kiesel behandelt, die Liebe, der der eigene Vorteil Nichts gilt, wenn es sich um die Rettung des Nächsten handelt, wird als pure Narrheit gebrandmarkt. Erstes um jeden Preis im Auge zu behaltendes Ziel ist die Bewahrung seiner selbst vor Schaden irgend welcher Art und, wer sich dazu herbeilässt, durch Eintreten für die verschuldeten Brüder sich auch nur der Möglichkeit einer Gefährdung seines eigenen Glücksstandes auszusetzen, den schelten diese Sprüche einen Narren (17, 18). Darum raten sie: „Sei nicht unter denen, die mit der Hand einschlagen, und unter denen, die sich für Schulden verbürgen, denn hast du nicht zu bezahlen, warum soll er (nämlich der Gläubiger desjenigen, für den man sich verbürgt hat) dir das Bett unter dem Leibe wegnehmen?“ (22, 26 f.); denn dass der Gläubiger das thun wird, dess darf man sicher sein; es ist ja sein gutes Recht, und wollte er auf dem nicht ohne jede Rücksicht bestehen, so würde er unter das gleiche verwerfende Urteil fallen wie der gutmütige Bürge. „Nimm nur sein Kleid, denn er hat Bürgschaft geleistet für einen anderen, und pfände ihn für Fremde“ (20, 16 cf. hiezu 27, 13, wo wir die Variante נְכַרְיָה stehen lassen, aber nicht als femîn. fassen, da die Bürgschaftleistung für ein fremdes

Weib ganz besondere Verhältnisse zur Voraussetzung haben müsste, an welche bei einem so allgemeinen Ratschlag doch kaum gedacht sein kann; נְכִרְיָהּ ist neutrum, wie schon LXX und jedenfalls mit Rücksicht auf sie auch Hieronymus angenommen hat). Gegen solche Unbarmherzigkeit ist das mosaische Recht noch human: Es setzt wohl auch den Gebrauch, dem Schuldner den Mantel zu pfänden, als rechtlich statthaft voraus, sorgt aber dafür, dass die Habsucht denselben nicht zur Barbarei ausarten lasse, indem es gebietet: „Wenn du zum Pfande nimmst den Mantel deines Nächsten, bis Sonnenuntergang sollst du ihm denselben zurückgeben, denn seine einzige Decke das ist sein Mantel für seine Haut; worin (eingewickelt) soll er schlafen? und es soll geschehen, wenn er schreit zu mir, so will ich ihn hören, denn ich bin barmherzig“ (Ex. 22, 25 f.). Ja, Jahve ist barmherzig und seine Verehrer sollen's auch sein, aber 20, 16 und 27, 13 wissen davon Nichts. Im Gegenteil, nach ihnen soll der Edelmütige als ein Thor gestraft werden für seinen Edelmut, weil er nicht der gleichen Selbstsucht fähig war, wie der kluge Gläubiger. Welche Hartherzigkeit des Juden kommt hier zum Vorschein, die erbarmungslos auf ihrem Schein besteht, mag darüber auch ein Mensch in's Unglück gebracht werden, der 10mal mehr wert ist als der Dränger, der sich das fiat justitia, pereat mundus dahin übersetzt: „mein Geld muss ich haben, und wenn die Welt darob zu Grunde geht.“ Und welch ein ängstliches Kleben am materiellen Besitz, dessen Verlust mit allen nicht direkt gegen das Recht verstossenden Mitteln zu verhüten ist, zeigt der Ratschlag 6, 1—5: „Mein Sohn, hast du Bürgschaft übernommen für deinen Nächsten, hast Handschlag du dem fremden Mann gegeben, so hast du dich verstrickt durch deines Mundes Worte, gefangen durch die Reden deines Mundes. So thu doch dies mein Sohn und mach' dich los, denn gekommen bist du in die Hand deines Nächsten; lass

dich mit Füßen treten und tobe bei deinem Nächsten. Gewähre deinem Auge keinen Schlaf, noch Schlummer deinen Augenlidern. Entschlüpfe wie eine Gazelle aus der Hand, und wie ein Vogel aus des Jägers Hand.“ Wahrlich, Zug für Zug der ächte Wucherer, von unabweisbarer Zudringlichkeit, keine Demütigung scheuend, wenn es gilt zu seinem Gelde zu kommen, aber auch kein Erbarmen kennend, sobald er sich überzeugt zu haben glaubt, dass der Mann, für den er gebürgt hat, nicht mehr „gut“ ist. Es ist ja freilich richtig: „Übel, ja übel kann es einem gehen, wenn er sich für andere verbürgt hat, wer aber das Einschlagen hasst, der bleibt in Sicherheit“ (11, 15). Aber unstreitig noch schlimmer ist derjenige daran, der einen solchen hartherzigen Geldmenschen zum Bürgen angenommen hat. Welche Grausamkeit es ist, den ohnehin schon schwer bedrückten Mann, der genötigt war, sich nach einem Bürgen umzusehen, durch fortwährendes Mahnen, Winseln oder Toben zur Bezahlung seiner Schuld zu drängen, davon scheint sich der sonderbare Weise, der uns in diesen Bürgschaftssprüchen begegnet, gar keine Vorstellung zu machen, und wenn ja, so ist er jedenfalls über jene thörichten Anwendungen von Mitgefühl, welches sich in die Lage des andern hineindenken kann, längst hinaus und wünscht nur seinen Schülern, dass sie in dieser Beziehung auch bald so fest werden, wie er selbst.

Man hat versucht, wenigstens eine Art von Entschuldigung für diese Sprüche zu finden, indem man sagte, sie wollten eben nicht als sittliche Maximen verstanden sein, sondern als blosse Klugheitsregeln, welche vor leichtsinnigem Bürgschafttleisten warnen wegen der schweren Verlegenheiten, die daraus entspringen können (Bruch). Allein darauf, dass nur die leichtsinnige Bürgschaftübernahme gemeint sei, deutet im Text lediglich Nichts, sondern man soll sich überhaupt nicht zum Bürgen hergeben, und hat

man's ja gethan, so soll man an der Schlinge, die man sich selbst umgeworfen hat, so lange zerren und reißen, bis man wieder frei ist. Auch der Name Klugheitsregel kann diese Sprüche nicht in besserem Lichte erscheinen lassen. Als Klugheitsregel mag ein praktischer Ratschlag gelten, der in ethischer Beziehung ἀδιάφορον ist, z. B. die Anstandsregel über das Essen in Gesellschaft eines vornehmen Herrn 23, 1 f., oder der Rat 22, 29: Siehst du einen Mann, der flink ist in seiner Arbeit, der stelle sich vor Könige, nicht stelle er sich vor obskure Leute.“ Wenn aber durch eine sogen. Klugheitsregel ein solch erbarmungsloser Egoismus gepredigt wird, wie es hier der Fall ist, so greift die Klugheit über das ihr zugehörnde Gebiet der ἀδιάφορα hinaus und erweitert dasselbe auf Kosten der Sittlichkeit. Die Klugheit dieser Sprüche ist nicht mehr jene feine Klugheit, welche der Weise empfiehlt, sondern es ist die Klugheit des Gottlosen, welche sonst von den Spruchdichtern als Verschrobenheit und Narrheit erkannt wird. Wer ein so unbarmherziger Haltefest ist, dass er lieber einen andern zu Grunde gehen sieht, als dass er auch nur einen Pfennig von seinem Eigenen in Gefahr bringen möchte, der ist verschroben in des Wortes eigentlichstem und umfassendstem Sinn; ausgehend von der Voraussetzung, dass die Festhaltung des eigenen Besitzes jeder andern Pflicht vorangeht, sieht er alle Dinge schief und ist so in Wirklichkeit kein kluger Mann mehr, sondern ein Thor. „Das Herz des Gottlosen ist hart“ 12, 10^b, damit ist dem Verfasser dieser Ratschläge sein Urteil gesprochen: Er gehört nicht mehr unter die חֲכָמִים und צַדִּיקִים, sondern unter die רָשָׁעִים. Der Geist, der hier weht, ist nicht der Geist Gottes und der Geist der Weisheit, sondern der Geist des steinharten Egoismus. In wie grellem Kontrast die Bürgschaftssprüche mit der sonst allenthalben von den Spruchdichtern auf das nachdrücklichste geltend gemachten Forderung der Barmherzigkeit

und der Nächstenliebe stehen, wird sich nachher aus dem Überblick über die von der Nächstenliebe handelnden Stellen ergeben. Es scheint unglaublich, dass derselbe Griffel, dem wir die von reinster Herzensgüte zeugende Mahnung in 3, 27 f. verdanken, auch 6, 1—5 geschrieben haben sollte; und ebenso: wie 20, 16 in eine Sammlung aufgenommen werden konnte, welche kaum 25 Zeilen vorher ihren Lesern sagt: „Es leihet dem Herrn, wer sich des Niedrigen erbarmt“ (19, 17), bleibt unerklärlich, wenn man nicht annehmen will, dass der Redaktor des Ganzen die Zusammenstellung des vorgefundenen Materials völlig mechanisch und kritiklos besorgt habe. Wer diese Flecken in's Spruchbuch hineingespritzt hat, wird sich kaum jemals feststellen lassen, unsere Aufgabe ist nur, zu konstatieren, dass es wirklich hässliche Flecken sind, die mit der sittlichen Höhe, auf welcher sich sonst die Spruchdichtung bewegt, Nichts gemein haben. Die inneren Gründe legen nahe, hier an eine geschickte, durch die Einstreuung in verschiedene Sammlungen maskierte Interpolation zu denken, welche den Zweck hätte, jene elende egoistische Praxis zu legitimieren, nach welcher, wie bei uns der Volksmund sagt: „in Geldsachen die Gemütlichkeit aufhört“. Auch die Sprache macht es wahrscheinlich, dass all' diese Kuckuckseier von einem und demselben gelegt worden sind, denn das עָרַב mit accusat. ist von den 6 Bürgschaftssprüchen (6, 1—5; 11, 15; 17, 18; 20, 16; 27, 13; 22, 26) vierein gemeinsam, desgleichen ist der Ausdruck בָּהּ הִקְבֵּץ für Übernahme von Bürgschaft durch Handschlag eine spezielle Eigentümlichkeit derselben (mit Ausnahme von 20, 16 und seiner Doublette 27, 13 in sämtlichen). Sonst wird בָּהּ הִקְבֵּץ in dem Sinn von plaudere manibus gebraucht, also in die Hände klatschen, sei's aus Freude (Ps. 47, 2) oder zum Spott über jemand (Nah. 3, 19). Für Abschluss einer feierlichen Verpflichtung ist sonst im A. T. stets das bekannte קָרָת בְּרִית der gewöhnliche Ausdruck. Nur

Hiob 17, 3 könnte als Analogon angeführt werden, doch zeigt sich auch dort eine Verschiedenheit von der Ausdrucksweise der Bürgschaftssprüche, indem statt des in Pr. gebrauchten Qal das Niphal und statt des accusativus כִּי der Präpositionalausdruck לִי־יֵי verwendet wird.

Indess lassen wir nun diesen einzigen dunklen Punkt in dem sonst so reinen Bilde, welches das Verhalten des Weisen nach den Aufstellungen der Spruchdichter gewährt, und wenden wir uns zu anderem Besserem: Schon vorhin wurde angedeutet, dass die Spruchdichter die Gerechtigkeitspflicht viel weiter fassen, denn als blosse Enthaltung von Verletzung des Nächsten. Der wahre Gerechte weiss, dass er seinen Mitmenschen noch viel Grösseres schuldig ist, er weiss, dass es seine Pflicht ist, die Brüder zu lieben und ihnen diese Liebe auch durch Wort und That zu beweisen. Demgemäss wird des Gerechten Rede stets freundlich und gelinde sein, denn er ist dess eingedenk, dass huldvolle, menschenfreundliche Rede rein ist vor Jahve (15, 26^b), dass also Liebe und Freundlichkeit von Gott selbst als Grundton für den Verkehr der Menschen untereinander gewollt wird. „Honigwaben sind liebliche (d. h. liebevolle) Worte, Süssigkeit für die Seele und Heilung für das Gebein“ (16, 24). Liebevoller, freundlicher Zuspruch, dem man's abfühlt, dass er von Herzen kommt, richtet die Seele auf zu neuem Mute und gibt damit auch dem Leibe die nötige Spannkraft zu weiterer Arbeit. In der Konstatierung dieser günstigen Wirkung herzlicher Trostworte liegt zugleich die Aufforderung, es daran gegebenen Falles auch nicht fehlen zu lassen. Auch dem Zornigen gegenüber ist freundliche Ruhe der Entgegnung das beste Mittel, ihn zu besänftigen. „Eine gelinde Antwort bringt zurück den Zorn, aber ein Wort des Schmerzes d. h. eine beissende Rede, die wie ein Stich oder Schwerthieb schmerzt, lässt Zorn aufsteigen (15, 1).“ Überhaupt vor aller Zänkerei und Beisserei der Menschen

untereinander hat der Gerechte einen Abscheu, schon der altl. Weise handelt in dieser Beziehung nach Pauli Wort Röm. 12, 18: „Ist es möglich, soviel an euch ist, so habt mit allen Menschen Friede.“ „Die zum Frieden raten, haben Freude“ (12, 20^b); sie haben erstlich selbst Freude an dem Frieden, den sie erwirkt haben, zugleich sind sie Bringer der Freude für die, welche ihrem Friedensrate folgen. „Dem Streite fernzubleiben ist dem Mann eine Ehre, aber jeder Narr weist die Zähne“ (20, 3). In fremden Streit sich zu mengen ist nur Zeichen der Freude am Zank, und wer so thöricht ist, das zu thun, der darf sich nicht beklagen, wenn in dem Streite, an dem er sich unberufenerweise beteiligt, etliche derbe Hiebe auch für ihn abfallen. „Es fasst die Ohren eines vorüberlaufenden Hundes, wer sich über einen Streit ereifert, der nicht sein ist“ (26, 17). Fährt ihm der Hund dann an die Beine, so mag er sich's selbst zuschreiben. Viel besser meidet man Alles, was zum Streit führen könnte. Merkt man z. B. dass der Austausch der Meinungsverschiedenheiten in Streit auszuarten droht, so breche man lieber das Gespräch ab, bevor es zu ernstlichen Dissidien kommt: „Einer der Wasser loslässt (welches einmal freigeworden Alles überflutet und mit fortreisst) ist, wer Streit anfängt; lass ab zu streiten, ehe man sich wechselseitig die Zähne weist (17, 14) und hadre nicht mit einem Menschen ohne Grund, wenn er dir nichts Böses gethan hat (3, 30), geh auch nicht hinaus, eilends zu streiten, damit nicht das Ende davon heisse: was thun? wenn dein Gegner dich mit Schmach bedeckt“ (25, 8). Man habe lieber auf sich selbst recht Acht, dass man den Bruder nicht zum Zorn reize, denn so gewiss gestossene Milch Butter gibt, und so gewiss ein Stoss auf die Nase Nasenbluten verursacht, ebenso ist die sichere Folge davon, dass man den Zorn eines Menschen reizt, ein für beide Teile unerquicklicher Streit (30, 33). In solchen Streitereien aber haben

dann die unangenehmsten Verhältnisse ihre Wurzel. „Ein Bruder, dem man Unrecht gethan hat, ist schwerer zu gewinnen, als eine feste Stadt, und Streitigkeiten zwischen ehemaligen Freunden bilden ein schwerer zu beseitigendes Hindernis ihrer Wiedervereinigung als der mächtige Vorlegebalken an einem Burgthor (18, 19). So erscheinen freilich auch hier wieder die schlimmen Folgen als die vorersten Gründe gegen das von den Spruchdichtern so eindringlich widerrathene Verhalten, allein es fehlt auch nicht an der Erkenntnis des wirklichen Wesens der Haderhaftigkeit: „Missethat liebt, wer Zank liebt“ (17, 19^a). Zank ist also Sünde, weil Verletzung der Liebe, die man dem Nächsten schuldig ist.

Selbst wenn des Bruders Verhalten wirklich Anlass zum Tadel bietet, so erfordert allerdings zunächst die Pflicht der Geradheit, dass man ihm über sein Unrecht Vorhalt mache, aber ist das geschehen, dann soll die Verirrung auch vergessen sein, die Liebe deckt den Fehltritt zu, wer aber auf eine Sache immer wieder zurückkommt, trennt vertrauten Freund (17, 9). Auf keinen Fall aber darf der etwa zu machende Vorhalt irgend welche Spur von Gehässigkeit an sich tragen, denn Hass erweckt nur Zänkereien, aber alle Missethat deckt zu die Liebe (10, 12). Auch ohne besondere Nötigung gegen den Nächsten als Zeuge aufzutreten, nur um ihn zu kompromittieren, ziemt sich nicht für den Gerechten (24, 28^a). Lieber sucht man Alles zum Besten zu kehren (natürlich immer nur, soweit es mit der Wahrheit vereinbar ist), denn Lindigkeit der Zunge ist ein Baum des Lebens (15, 4). Der feine Takt einer wahrhaft edlen Sinnesart, der sich in diesen Sprüchen kund gibt, ist bewundernswert, und wöllte man sich nur daran ein Exempel nehmen, so würden auch bei uns die kleinen Schwächen des Nächsten aufhören, in Gesellschaften etc. den Gesprächsstoff zu bilden, der mit breitem Behagen traktiert wird. All'

das ist mit der Pflicht der Liebe gegen die Brüder unvereinbar. Dass in einem solchen Sinn kein Platz bleibt für hochmütige Aufgeblasenheit, die auf alle andern mit Geringschätzung herabsieht, versteht sich wohl von selbst. Ist's doch dem Weisen unverborgен, dass nur Einer ist, der wirklich weiss, was im Menschen ist, und darum die verschiedenen Geister nach ihrem wahren Wert zu taxieren weiss (16, 2). Der wirklich weise Mann bleibt sich vielmehr stets dessen bewusst, wie viel ihm noch fehlt, und nimmt daher, statt andere zu verachten, guten Rat mit Dank an, woher er immer kommt (10, 8). Hingegen, wer sich nicht erziehen lassen will, wütet gegen sein eigenes Leben, wer aber auf Zurechtweisung hört, erwirbt Verstand (15, 32; 12, 15). Hochmütige Selbstüberschätzung bringt schliesslich immer in Schaden und Schande: „Es kam (perf. experientiae) Hochmut, da kam auch Schande, aber bei den Bescheidenen ist Weisheit“ (11, 2 cf. 16, 18 f. u. 18, 12). Die richtige Würdigung des Hochmuts fehlt auch hier nicht, sowenig wie vorhin bei der Zanksucht. Zwar stehen wie immer die verderblichen Folgen im Vordergrund der Betrachtung, denn sie fallen ja jedem, der sich die Mühe nimmt, des Hochmütigen Schicksale zu verfolgen, am leichtesten in die Augen, daneben wird aber der Hinweis auf den eigentlichen Grund, durch den der Hochmut so verderblich wird, nicht vergessen. „Hochsein der Augen und Weitsein des Herzens d. h. stolzer Blick und aufgeblasenes Herz, die Leuchte der Gottlosen, ist Sünde“ (21, 4). Gerade das, was des Gottlosen Leben äusserlich in hellem Glanz erscheinen lässt, sein anmassend prunkendes Auftreten, ist Sünde, weil eine Störung der in dem uranfänglichen Weltenplan Gottes vorgesehenen Ordnung, nach welcher jeder die Pflicht hat, den Mitmenschen in seiner persönlichen Würde zu respektieren als einen, der ebenso gut Gottes Geschöpf ist, wie er selbst. „Wer seinem Nächsten mit Verachtung

begegnet, versündigt sich, wer sich aber der Elenden erbarmt, Heil ihm!“ (14, 21) und nach 11, 12^a fehlt es dem, der den Nächsten verachtet, an Verstand, wie denn tatsächlich Hochmut und Beschränktheit sich häufig bei einander finden. In 14, 31 aber und in 17, 5 (cf. auch 22, 2; 29, 13, dazu Hiob 31, 15) wird wieder mit allem Nachdruck in Erinnerung gebracht, dass Verachtung oder Verhöhnung des Niedrigerstehenden geradezu eine Verletzung, ja eine Beschimpfung desjenigen ist, der ihm diese Stellung innerhalb des Menschheitsganzen angewiesen hat. Die Verschiedenheit der Kräfte und Gaben ist schon nach der Überzeugung der Spruchdichter keine zufällige oder durch der Menschen Werke und Verdienst herbeigeführte, sondern eine von Gott selbst so gewollte und angeordnete. Also hat keiner das Recht, den Geringen wegen seiner Niedrigkeit zu verachten, denn er bildet ebenso gut ein Glied in dem Gesamtorganismus der Menschheit, wie der Mächtige und Reiche, und wer von beiden für das Ganze mehr Nutzen schafft, ist erst noch die Frage. Ebenso hat keiner das Recht, sich um seiner besseren Gaben willen aufzublasen, denn dass er solche besitzt, ist nicht sein Verdienst, sondern wiederum lediglich zurückzuführen auf den Willen Gottes, der für gut gefunden hat, dass dieser arm und jener reich sein sollte, damit in immer wieder verschiedenen Bildungen und Verhältnissen der unendlich mannigfaltige Reichtum der Schöpferweisheit Jahves offenbar werde.

So vorlaut und absprechend in seinen Urteilen der aufgeblasene Narr ist, so bescheiden und zurückhaltend ist dagegen der Weise. Er ist viel zu feinfühlig, um die anderen seine geistige Überlegenheit bei jeder passenden oder unpassenden Gelegenheit merken zu lassen. Etwa im Vollgefühl seines Wissens irgend jemanden von oben herab zu behandeln liegt ihm fern, denn er weiss, wie wenig sich das mit der Liebe vertrüge, die er doch allen Brüdern ohne Unter-

schied schuldig ist. So trägt er denn sein Wissen nicht zur Schau, sondern in seinem Herzen hat die Weisheit einen ungestörten Ruheplatz, sie wird nicht jeden Augenblick hervorgezerrt wie bei dem Thoren, der sich nicht enthalten kann, mit den paar Körnchen, die er irgendwo zusammengescharrt hat, vor jedem Staat zu machen, der die Geduld hat, ihn anzuhören (12, 23; 14, 32). „Weise verbergen Erkenntnis d. h. sie halten damit bescheiden zurück, aber der Mund des Thoren ist naher Einsturz“ (10, 14). Weil der Thor ohne weitere Überlegung daherredet, was ihm gerade in den Sinn kommt, so ist seine Rede so gefährlich wie ein altes baufälliges Haus, das jeden Augenblick einstürzen und einen ahnungslos Vorübergehenden erschlagen kann; jeden Augenblick muss man befürchten, dass er mit irgend einer Bemerkung herausplatzt, die einen der Anwesenden schädigt oder verletzt. Überhaupt bleibt bei einer Fülle von Worten Sünde nicht aus, wer aber seine Lippen zurückhält, handelt klug (10, 19); denn je mehr Worte, desto geringer die Möglichkeit, jedes einzelne zu überlegen, desto grösser die Gefahr, durch üble Rede, die unbesehen über die Lippen springt, Schaden anzurichten und in Sünde zu geraten. Man sieht: jede Kränkung des Nächsten, jede Ausserachtlassung der ihm als einem gleichberechtigten Bruder geschuldeten Rücksicht wird von den Spruchdichtern nicht nur als Verstoss gegen die konventionelle Höflichkeit, sondern geradezu als eine Versündigung beurteilt, offenbar deswegen, weil sie ein derartiges Benehmen als einen Beweis dafür ansehen, dass es dem Betreffenden an der Liebe mangelt, von welcher nach Gottes Willen der gesamte gegenseitige Verkehr der Menschen beherrscht sein soll.

Übrigens lässt es der Gerechte nicht bei dem Erweis seiner Liebe durch blosse freundliche Worte bewenden, sondern er zeigt es auch mit der That, dass er ein Herz hat für die Brüder. „Halte nicht zurück das Gute von seinem

Herrn (d. h. von dem, welcher durch seine Dürftigkeit, wenn auch kein juristisches, so doch ein moralisches Anrecht auf die Wohlthaten seiner Mitmenschen hat), wenn es der Kraft deiner Hand möglich ist, es zu thun“ (cf. Jac. 4, 17). Sprich nicht zu deinem Nächsten: „Geh und komm morgen wieder, während du es doch hast“ (3, 27 f.). Sich der Armen und Bedrängten auf jede Weise liebevoll anzunehmen, macht Lemuels Mutter ihrem Sohne zur schönsten Königspflicht; statt den Wein zum Schaden seiner Gesundheit bei verschwenderischen Gelagen zu vergeuden, soll er ihn lieber dazu verwenden, die Armen, Schwachen und Bekümmerten damit zu erquicken: „Gebt starkes Getränk dem, der am Umkommen ist, und Wein denen, die betrübten Herzens sind; ein solcher mag trinken und seiner Armut vergessen und seiner Plage nicht mehr gedenken“ (31, 6 f.). Welch' gütiger menschenfreundlicher Sinn, den dieser Rat-schlag der alten Königin-Mutter offenbart. Für die Armen und Elenden ist überhaupt diese fürstliche Frau von lebhaftester Fürsorge erfüllt, daher sie ihrem Sohne nach der Warnung vor Ausschweifungen in rein leiblichen Genüssen Nichts mehr empfiehlt, als dass er in herzlichem Erbarmen seine Hilfe allen denen angedeihen lasse, die im Unglück sind. „Thu deinen Mund auf für die Stummen und für das Recht aller Kinder des „Dahinschwindens“ (Del.) 31, 8. In Übereinstimmung damit droht 21, 13: „Wer sein Ohr verschliesst vor dem Schreien des Niedrigen, wird auch schreien und keine Antwort erhalten.“

Wieder und wieder wird der Weisheitsjünger durch Hinweis auf die reichen Segnungen, die der Barmherzige als Lohn seiner Barmherzigkeit von Jahve zu erwarten hat, dazu angeeifert, dass er eine offene Hand habe gegenüber der Not seiner Mitmenschen: „Seiner eigenen Seele thut Gutes der liebevolle Mann, aber unglücklich macht sein eigen Fleisch der Hartherzige“ (11, 17), da natürlich die

göttliche Gerechtigkeit jeden von Beiden schliesslich wieder mit der gleichen Münze bezahlen wird, welche er selbst an seine Mitmenschen hinausgegeben hat. „Es leihet dem Herrn, wer sich des Niedrigen erbarmt und seine Gutthat wird er ihm vergelten“ (19, 17). Selbst durch die unersättliche Begehrlichkeit der Menschen lässt der Gerechte sich nicht müde machen, wohlzuthun und mitzuteilen: „Man begehrt und begehrt immer fort, aber der Gerechte gibt und hält nicht zurück“ (21, 26). Thatsächlich ist es auch in der Regel sein Schaden nicht, dass er so gütig ist: „Es gibt Leute, die teilen freigebig aus, und (trotzdem) mehrt sich's noch (sc. ihr Vermögen), und solche, die sparen mehr als recht ist (מִי־שֶׁר) mehr als der Geradheit d. h. dem, was allgemein als das richtige Maass gilt, entspricht) nur zum Mangel“ (11, 24). Auch bei uns herrscht die Überzeugung: Almosengeben armet nicht, wie sie 28, 27 geradezu als allgemein gültigen Erfahrungssatz aufstellt: „Wer dem Armen gibt, hat keinen Mangel, wer aber seine Augen verhüllt (vor der Not seiner Mitmenschen), der ist reich an Verfluchungen“, wie z. B. den Kornwucherer, der gleichgültig gegen den Hunger seiner Mitbürger seine Speicher nicht eher öffnet, bis die Kornpreise seiner Habsucht hoch genug gestiegen sind, der Fluch des Volkes trifft (11, 26). Der Gute des Auges aber (d. h. der gütig blickende Mann) wird gesegnet, denn er gibt von seinem Brot den Armen (22, 9). Dabei wissen die Spruchdichter recht wohl, dass es grundverkehrt wäre, eines Menschen Wohlthätigkeitssinn und Nächstenliebe taxieren zu wollen nach der Zahl der Silberschequel, die er etwa alljährlich für wohlthätige Zwecke aufwendet, sondern: „der Wunsch des Mannes ist seine Huld, und besser ist ein Armer als ein Edelmann, der lügt“ (19, 22). Das heisst nach R. Euchels auch von Del. und Now. acceptierter Erklärung: „In des Menschen gutem Willen besteht seine Menschenfreundlichkeit.“ Also der

liebvolle hilfsbereite Sinn ist das eigentlich Wertvolle. Nicht auf die Grösse der Gabe kommt es an, sondern auf die Gesinnung, mit der sie gegeben wird. Die Grösse der Leistung für den notleidenden Bruder hängt ja ab von den Mitteln, die dem Geber selbst zu Gebote stehen, kann also unter Umständen recht gering, vielleicht sogar überhaupt nicht vorhanden sein. Denn was will einer geben, der selbst Nichts hat! Aber mag auch die materielle Hilfe, die solch ein Armer gewähren kann, gleich Null sein, wenn er's nur treu und redlich mit dem notleidenden Bruder meint, so steht er doch unendlich viel höher als z. B. ein Mann in angesehener Stellung (וְאִם hier in demselben prägnanten Sinn wie vir), der sich für ärmer ausgibt als er ist, nur damit man von ihm nicht die reiche Gabe erwartet, die er nach seinem thatsächlichen Vermögen leisten könnte. Eines solchen Menschen Wohlthat kommt nicht aus liebevollem freudigen Herzen, sondern wird mit innerem Widerstreben verabreicht, nur weil er es seiner Stellung schuldig zu sein glaubt, auch etwas zu geben. Da fehlt es also an der Liebe, die nicht das Ihre sucht, darum hat der arme Mann, in dessen Herzen lebendiges Mitgefühl wohnt, auch wenn er Nichts geben kann, den Vorzug vor dem widerwilligen Reichen, der sogar die Lüge nicht scheut, um möglichst wenig geben zu müssen. So verstanden wird die Stelle zum erfreulichen Beweis für die Tiefe und Innerlichkeit, mit welcher die Spruchweisen die Liebespflicht gegen den Nächsten auffassten.

Doch gehen wir weiter zu jenen köstlichen Sprüchen, in welchen die Predigt von der Liebe zu dem Nächsten sich zu einer Höhe aufschwingt, die nur von Christus selbst überboten werden konnte durch seinen Liebestod am Kreuz. Selbst für den Sünder auf dem Todesweg tritt noch die Liebe ein, um ihn zu retten: „Errette die zum Tode hingerissen werden, und die zur Würgung Wankenden, o halte

sie doch zurück! Wenn du sprichst: „Siehe, wir wussten das ja nicht“, wird nicht er, der die Herzen wägt, es merken, und der Acht hat auf deine Seele, er wird es erkennen und dem Menschen vergelten nach seinem Thun“ (24, 11 f.). Bemerkenswert ist, dass der Ausdruck hier so lautet, dass wir nicht umhin können anzunehmen, dass unser Vers seine Fürsorge selbst auf die von der Justiz auf den Todesweg geführten ausdehne. Mit Recht macht hiezu Del. auf das Verfahren Gottes gegen den ersten Mörder aufmerksam: Kain büsst seine Schuld nicht durch den Tod, ein Beweis dafür, dass der Gen. 9, 6 ausgesprochene Grundsatz: „Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll auch durch Menschen vergossen werden“, nicht von Anfang an im Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit lag. Er wird erst mit der Steigerung der Korruption unter dem Menschengeschlecht notwendig und bleibt von da ab allerdings überall in Geltung, wo infolge der Abgestumpftheit der Menschen die bloss innere Strafe des göttlichen Geistes unwirksam bleiben würde. Doch finden sich bereits im Mosaischen Recht, so energisch dieses sonst auch den Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Leben um Leben vertritt (Ex. 21, 12; Lev. 24, 17; Num. 35, 30—33, ja selbst das Tier, das einen Menschen umgebracht hat, soll das Unheil, das es angerichtet hat, mit dem Leben büssen Ex. 21, 28), gewisse Ermässigungen dieser drakonischen Anschauungen z. B. in dem Gesetz über die Freistädte. Num. 35, 9—15, desgl. Ex. 21, 13 „welche wenn auch nicht dem vorsätzlichen Mörder, so doch dem Totschläger eine Zufluchtsstätte vor dem Bluträcher gewähren sollen.“ Den wirklichen Mörder allerdings soll man selbst von Jahves Altar wegreißen, dass man ihn töte (Ex. 21, 14). Dieselben Rechtsgrundsätze entwickelt auch die deuteronomische Gesetzgebung (Dt. 19, 1—13), und Dt. 4, 41—43 sowohl wie Jos. 20, letztere Stelle noch unter Hinzufügung etlicher ganz spezieller Bestimmungen über die

Aufnahme in die Asylstadt, berichten in übereinstimmender Weise von dem thatsächlichen Vollzug dieser Bestimmungen bei der Einnahme des Landes. Allein das Alles sind immerhin nur Milderungen bei der praktischen Anwendung des Strafrechtes, deren Notwendigkeit sich jedem feiner unterscheidenden Rechtsgefühl von selbst aufdrängen musste. Ein Zurückweichen von der Gen. 9, 6 ausgesprochenen prinzipiellen Stellung ist dadurch noch in keiner Weise gegeben. Von Gnade und Erbarmen mit dem Sünder verlautet noch kein Wort: dies wird erst durch unsere Stelle anders, welche über das blosse starre Vergeltungsrecht die Liebespflicht gegen den Nächsten setzt und demjenigen, der die Versäumnis derselben mit angeblichem Nichtwissen entschuldigen zu können glaubt, für seine Lieblosigkeit die Strafe des Herzenskündigers in Aussicht stellt, welcher die egoistischen Gründe, die es zu keinem Eintreten für das bedrohte Leben des Nächsten kommen liessen, recht wohl durchschaut und „dem Menschen vergelten wird nach seinem Thun“. Hier wie später in Ez. 18, 23 erhebt sich bereits siegreich die Liebe und Gnade über das Gesetz wie eine Weissagung auf die Zeit, in der der Trostruf: „dir sind deine Sünden vergeben“ aus dem Munde der göttlichen Liebe selbst dem ärgsten Sünder ertönt, so er nur in bussfertigen Glauben sich wieder zu Gott kehrt. Man sieht „die Vorliebe Jesu für die Sünder“, welche Wellh. (Isr. u. jüd. Gesch. Berlin 1894 p. 310) „manchmal etwas zu weit zu gehen scheint“, hat ihre Wurzeln schon im A. T. Selbst für die Dichter der ältesten Spruchsammlung waren die aus rauher Zeit überkommenen Volksanschauungen über die Pflicht der Blutrache ebenso wie die daraus hervorgewachsene gesetzliche Regelung dieser fast bei allen erst in den Anfängen der Kultur stehenden Völkern zu irgend einer Zeit einmal vorhanden gewesen. Die Rachsucht hat in dem Herzen des Weisen über-

haupt keine Stätte, nicht einmal als Wunsch, dass Jahve es übernehmen möge, seinen Frommen zu rächen: „Sprich nicht, ich will Böses vergelten, hoffe auf Jahve, er wird dir helfen“ (20, ²²). Wir halten es mit Del. für beachtenswert, dass der Dichter hier sorgfältig vermeidet, den Verletzten von Jahve irgendwelche Befriedigung seiner Rachsucht erhoffen zu lassen. Während sogar Röm. 12, ¹⁹ nur den Rat gibt, sich nicht selbst zu rächen, sondern die Rache Gott anheim zu stellen, wird hier die noch grössere Selbstverleugnung gefordert, dass man an Rache überhaupt nicht denke, sondern auch von Jahve lediglich Hilfe aus der eigenen Not erwarte. Die gleiche Warnung vor Rachsucht wiederholt sich nur ohne Bezugnahme auf Jahve in 24, ²⁹: „Sprich nicht, wie er mir gethan, so will ich ihm wieder thun, vergelten will ich dem Mann nach seinem Thun.“ Dass dieser Spruch vom Sinn vergebender Liebe durchdrungen sei, gibt auch Fey zu (d. sittl. Ansch. d. sal. Sprb. Inaug.-Diss. Halle 1886), doch mit der Bemerkung, dass vom negativen Verbot zum positiven Gebot noch ein weiter Schritt sei. Er hätte dieser gewiss unbestreitbaren Wahrheit noch hinzufügen dürfen, dass jener Schritt im Spruchbuch in der That gethan sei, wenn 25, ²¹ f. fordert: „Wenn der dich hasst, Hunger leidet, so speise ihn mit Brot, und dürstet ihn, so tränke ihn mit Wasser, denn glühende Kohlen sammelst du so auf sein Haupt, und Jahve wird dir's vergelten“ (cf. Röm. 12, ²⁰ nach LXX). Die Höhe selbstverleugnender Nächstenliebe, auf welcher diese Stelle steht, wird vom N. T. nur dadurch übertroffen, dass das, was hier in der Theorie gefordert wird, ohne dass doch die Kraft vorhanden gewesen wäre, durch diesen höchsten und reinsten Ertrag der Weisheit das Leben Israels umzugestalten, im Leben Jesu und der Seinen als vollendete Wirklichkeit begegnet.

Auch über seines Feindes Fall sich zu freuen, will

sich für einen, der auf der Weisheit Pfaden zu wandeln gedenkt, übel geziemen (24, 17). Wenn auch vom grammatikalischen Standpunkt aus nicht in Abrede zu stellen ist, dass sich in v. 18 die Kraft des יָד über alle drei Glieder erstreckt (Now.), so thut doch Hitzigs Behauptung, dass die edle Sittlichkeit, welche sich in v. 17 kund zu geben scheine, durch die Motivierung von v. 18^b auf ein bescheidenes Maass reduziert werde, den Spruchdichtern bitter Unrecht. Man verkennt die ganze diesem Spruch zu Grunde liegende Gesinnung, wenn man glaubt, der Weise verlange Enthaltung von Schadenfreude nur deswegen, damit Gott nicht dies unedle Gebahren dadurch strafe, dass er gerade den Anlass desselben wieder hinwegnimmt, indem er dem Feinde, über dessen Unglück man sich gefreut, wieder die Sonne seiner Huld scheinen lässt. Bei solcher Auffassung würde die Stelle ja dem Hass gegen den Nächsten, der uns irgendwelchen Schaden zugefügt hat, als treibendem Motiv unseres Verhaltens gegen ihn eine Berechtigung zugestehen, welche mit den eben angeführten, selbst die Feindesliebe zur Pflicht machenden Stellen in grellem Widerspruch stünde; ja der ganze Spruch würde sich dann darstellen als ein geradezu raffiniert boshafter Ratschlag über die beste Art und Weise, des Gegners vollständigen Ruin zu erwirken. Zudem, dass Jemand edelmütig sein soll zu dem Zweck seiner Rachsucht desto gründlichere Befriedigung zu verschaffen, hiesse doch Unmögliches verlangen. Edle Grossmut und gemeine Rachsucht können unmöglich in derselben Brust nebeneinander bestehen, und eine Beherrschung der Schadenfreude, deren Motiv der Wunsch wäre, den Feind völlig ruiniert zu sehen, wäre nichts anderes als ein klug berechnender Hass, von dem die Spruchdichter entsprechend ihrem stets festgehaltenen Glauben an Gottes retributive Gerechtigkeit sich selber sagen müssten, dass Jahve, der der Menschen Herzen wägt und alle ihre Gedanken kennt,

ihm die gebührende Strafe nicht vorenthalten würde. Tritt man also der Meinung von Hitzig bei, welche, soviel aus den allerdings sehr knapp gehaltenen Bemerkungen, mit denen sich Nowack hier begnügt, ersehen werden kann, auch von dem neubearbeiteten Bertheau'schen Kommentar geteilt wird, so lässt man den Spruchweisen einen Rat-schlag geben, der nicht nur mit der Sittlichkeit, sondern sogar mit der gewöhnlichen, die eigene Glückseligkeit bezielenden Klugheit in Widerspruch treten würde. That-sächlich hat v. 18 lediglich den Zweck, der Warnung von v. 17 den rechten Nachdruck zu geben durch Erinnerung an die Grundstimmung des Weisen, aus der all' sein Recht-verhalten hervorgeht: die Furcht Jahves. Das letzte Glied von v. 18 aber will dem, der wirklich so niedriger Schaden-freude fähig sein sollte, bemerklich machen, dass Jahve ihm seine unlautere Freude in einer Kürze verderben wird, daher es am besten ist, derartigen hässlichen Regungen sein Herz von vornherein zu verschliessen. Wir haben dem-gemäss keinen Anlass, uns die Freude über die Höhe und Reinheit des sittlichen Denkens, welche in 24, 17 so gut wie in den vorher angeführten Stellen zum Ausdruck gelangt durch die in v. 18 enthaltene Motivierung irgendwie trüben zu lassen. Lassen wir aber zum Schluss dieses Kapitels den Blick noch einmal rückwärts schweifen über die Ge-sammtheit der Stellen, die teils von liebevoller Rücksicht-nahme auf den Nächsten, teils von Beherrschung der eigenen egoistischen Triebe zu Gunsten des Nächsten, teils von posi-tivem Liebeserweis gegen ihn handeln, so zeigt sich als Ergebnis der bisherigen Untersuchung, dass die Spruch-dichter durchdrungen waren von der Überzeugung, dass eine rechte Würdigung des Verhältnisses, in welchem der Mensch zum Menschen zu stehen hat, nicht denkbar sei ohne die Liebe. So tritt denn die Liebespflicht im Buche der Proverbien, nicht wie Öhler (altl. Theol.) und in Ab-

hängigkeit von ihm Fey behauptete, vor der Gerechtigkeitspflicht in den Hintergrund, sondern dieser geschieht erst durch die Erfüllung der ersteren wahre und volle Genüge.

Wir könnten damit eigentlich die Abhandlung über das Verhalten des Menschen gegen seinen Nächsten schliessen, da die Hauptgrundsätze, nach welchen sich dasselbe zu gestalten hat, durch das oben Gesagte klargestellt sind. Allein der Vollständigkeit halber mögen auch noch jene Stellen kurz zu Wort kommen, welche uns auch auf die Umgangsformen einen Blick gewähren, die sich nach Ansicht der Spruchdichter für den gegenseitigen Verkehr der Menschen am meisten empfehlen. Die Fülle guter vielfach von feinstem Taktgefühl zeugender Ratschläge, von denen hier nur das Hauptsächlichste wiedergegeben werden soll, wird heute noch jedem, der sich dieselben zu Nutze machen will, nur erspriesslich sein.

Wie angelegentlich die Spruchdichter vor dem Missbrauch der Zunge warnen, wurde vorhin schon bei Besprechung der Wahrhaftigkeitspflicht berührt. Dem vielen Reden sind sie überhaupt nicht hold, denn sie kennen die Gefahren, die daraus hervorgehen. In dieser Beziehung halten sie es ganz mit unserem deutschen Sprichwort: „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold“, indem sie den Erfahrungssatz aufstellen: „Bei einer Fülle von Worten bleibt Sünde nicht aus, wer aber seine Zunge zurückhält, handelt klug“ (10, 19), denn „wer seinen Mund in Acht nimmt, bewahrt seine Seele, wer aber seine Lippen aufsperrt, über den kommt Einsturz“ (13, 3) und „des Thoren Mund bringt Einsturz und seine Lippen sind ein Fallstrick seiner Seele“ (18, 7). Man halte daher in der Unterhaltung stets weise an sich, lasse den andern ruhig ausreden, und gebe seine Antwort nicht eher, als bis man sich des Gegners Worte sowohl als auch das, was man selber dagegen einzuwenden

hat, wohlüberlegt hat. „Wer ein Wort zurückgibt, bevor er es (zu Ende) gehört hat, dem ist's Thorheit und Schande“ (18, 13). Selbst wenn man wirklich etwas Richtiges weiss, muss man seine Weisheit nicht immer gleich an den Mann bringen wollen (12, 23). Denn wie leicht kann es da geschehen, dass man durch ein schnell hingeworfenes Urteil, das man selbst vielleicht nicht einmal so böse meinte, einem der Mitanwesenden einen förmlichen Stich in's Herz versetzt: „Schwätzer gibt es, wie Schwertesdurchbohrungen, aber die Zunge weiser Männer schafft Heilung“ (12, 18). Also erst denken, dann reden! Die Rede eines Mannes, der sich darnach hält, klar, kurz und bündig, thut dann auch ihre Wirkung und wird von Allen angenehm empfunden: „Die Lippen küsst, wer mit geraden Worten entgegnet“ (24, 26). Auch deswegen empfiehlt es sich, erst wohl zu überlegen, was man sagen will, damit man im Stande sei, seine Meinung in wohlgesetzter Rede vorzubringen. Der Schmuck wohlabgerundeter (cf. das vulgäre: „feingedrechselt“, das aber in der Regel in spöttischem Sinn gebraucht wird) Worte gibt verständiger Meinung erst die rechte Fassung, durch welche ihre Trefflichkeit in's rechte Licht gesetzt wird (25, 11).¹⁾ Darum soll man sich die Mühe nicht verdriessen lassen, für seine Gedanken, bevor man sie ausspricht, auch ein angemessenes Gewand zu beschaffen. Von solcher Rede gilt dann allerdings das feine Lob: „Tiefe Wasser sind Mannesmundes Worte, strömender

¹⁾ Die prägnante Kürze des Spruches hat zu mannigfachen Missverständnissen geführt. Der Sinn ist dieser: Goldene Äpfel in silberner Prunkschale, das ist das Emblem einer Rede, die mit Bedacht und feiner Überlegung formuliert wird, wie das Gefäss auf der Rundung der Drehscheibe. Wie dies Bild, so hat auch die wohlgesetzte Rede zwei Bestandteile, erstlich den ihr zu Grunde liegenden Gedankeninhalt, das sind die goldenen Äpfel, und zum andern die elegante feingearbeitete Fassung in Worte, in welcher sich der Gedanke dem Hörer präsentiert, das ist die silberne Prunkschale.

Bach, Born der Weisheit“ (18, 4). Aber diese köstliche Gabe ist selten, und nur wenige sind es, die damit wirklich Nutzen schaffen können, für die grosse Mehrzahl der Menschen bleibt der Rat bestehen, dass sie statt mit eitler Rederei die Zeit zu vergeuden, lieber durch ihrer Hände Arbeit etwas Gutes schaffen sollen. Denn „in jeder mühevollen Arbeit liegt Gewinn, aber Gerede der Lippen gereicht nur zum Verlust“ (14, 23).

Was den geselligen Verkehr betrifft, so halten die Spruchdichter gänzlichen Verzicht auf denselben nicht für empfehlenswert. Denn solche gänzliche Absonderung hat ihren Grund in der Regel in einem schlechten Egoismus, dem jedes auch anderen zu Gute kommende Unternehmen ein Ärgernis ist. „Einem Gelüst jagt nach, wer sich absondert, und gegen Alles, was (wahren) Nutzen schafft, fletscht er die Zähne“ (18, 1). Das sind die Sonderlinge und Steckenpferdreiter, denen über ihrer Privatliebhaberei aller Sinn für das Gemeinwohl der Menschheit abhanden gekommen ist, und auch diese selbst betreiben sie nicht etwa in der Absicht, anderen zu nützen, sondern zu ihrem eigenen Vergnügen; kommt dabei doch schliesslich noch etwas zum allgemeinen Besten heraus, so ist's nicht ihre Schuld. Statt sich solchen Schrullen hinzugeben, trete man vielmehr nur mit aller Frische hinein in's volle Menschenleben, und man wird den Kursus sicherlich auch zum grossen eigenen Gewinn durchmachen. Denn der beste Schleifstein des Menschen ist eben wieder der Mensch. „Eisen wird an Eisen geschliffen, und ein Mensch schleift des andern Auftreten“ (27, 17).¹⁾ Doch vergesse man in der Wahl seines Umgangs nicht der nötigen Vorsicht. Von dem Umgang mit den Thoren halte man sich fern, man lernt nichts Gescheites

¹⁾ Die Übersetzung hier nach Del., bei dem sich auch über das weimalige ידד nach unserer Ansicht die beste Erklärung findet.

von ihm (14, 7). Auch verschwende man an ihn nicht lange Worte, etwa in der guten Meinung, ihn dadurch zu bessern, es würde das zu gar Nichts nützen, denn „er wird die Verständigkeit deiner Worte nur verachten“ (23, 9), „Wenn du einen Narren auch im Mörser mitten unter der Grütze mit dem Stämpfel zerstoßen wolltest, nicht würde von ihm weichen seine Narrheit“ (27, 22). Andererseits, sollte etwa der Thor selbst den Versuch machen, sich an einen zu hängen, so stelle man sich mit ihm nicht auf gleiche Stufe, indem man auf sein thörichtes Gerede erst noch des Langen und Breiten eingeht, sondern man weise ihn durch eine kurze und prompte Antwort in die richtigen Schranken zurück, damit er nicht am Ende gar noch sein thörichtes Gerede für Weisheit halte, die einer Diskussion wert wäre (26, 4 f.). Überhaupt soll man den Thoren behandeln, wie es seine Thorheit verdient, wer ihm Ehre geben wollte, der wäre wie einer, der einen Stein in die Schleuder legt. Wer einen Stein in die Schleuder legt, der thut es offenbar mit der Absicht, ihn fortzuschleudern, und wer einem Thoren Ehre anthut, der thut es, wenn auch nicht gerade mit der Absicht, so doch mit dem gleichen Erfolg, er verschleudert dies edle Gut, denn der Thor kann Ehre auf die Dauer nicht behalten, so wenig als die Schleuder den Stein (26, 8). Strenge Zucht, das ist das einzige Mittel, das bei ihm vielleicht noch etwas fruchten kann: „Geißel dem Ross, Zaum für den Esel und Stecken für den Rücken des Thoren“ (26, 3 cf. auch 10, 13^b). In gleicher Weise behandle man jene species des genus Thor, die, nach der häufigen Erwähnung derselben im Spruchbuch zu schliessen, zur Zeit der Spruchdichter in Israel ziemlich häufig vorgekommen sein muss, den $\gamma\dot{\zeta}$. Um seiner selbst willen, wie um der andern willen, die Zeugen seines Gebahrens sind, soll man ihm seine Frechheit nicht hingehen lassen (21, 11^a und 19, 25^a), sondern wie Luther, wenn auch nicht genau wörtlich, so

doch trefflich sinngemäss übersetzt hat: „Man muss dem Bösen wehren mit harter Strafe und mit ernsten Schlägen, die man fühlet“ (20, 30).¹⁾ Man dulde den Spötter überhaupt nicht in seiner Gesellschaft; will man Ruhe und Frieden haben, so gibt es gar kein besseres Mittel, als ihn einfach fortzujagen: „Treib den Spötter fort und hinausgeht der Zwist, und aufhören wird Hader und Schande“ (22, 10). Die Schärfe dieses Auftretens gegen den Thoren und Spötter wird verständlich, wenn man bedenkt, dass der Thor, wie wir schon im Eingang unserer Untersuchung zu bemerken Anlass hatten, den Spruchdichtern identisch ist mit dem Bösen.

Wird einem selbst einmal im Leben übel mitgespielt, so hüte man sich, seinen Ärger über die erlittene Unbill durch lautes Schimpfen und Schelten aller Welt kund zu machen. Das ist nur des Thoren Art, der seine Leidenschaft nicht zu beherrschen vermag: „Der Narr, noch am selben Tag (an dem er nämlich die Unbill erlitten hat) wird sein Ingrimm kund, aber es bedeckt den Schimpf der Kluge“ (12, 16). Der weise Mann thut seinen Feinden nicht den Gefallen, sich über den Schimpf, den sie ihm angethan haben, aufgebracht zu zeigen. Er deckt die erfahrene Beleidigung zu, indem er thut, als habe er sie gar nicht bemerkt. Durch vornehmes Ignorieren berimmt man den Angriffen gemeiner Bosheit noch am ersten ihre Wirkung.

Kommt man mit unbekannten Menschen zusammen, so sehe man sich seine Leute erst an, bevor man ihnen traut: „Nur der Einfaltspinsel traut jedem Wort, aber der Kluge merkt auf seinen Schritt“ (14, 15), d. h. er vergewissert sich zuerst, ob der Boden, auf dem er gehen will, auch verlässlich sei. Diese Vorsicht kann man recht wohl

¹⁾ Die wörtliche Übersetzung: „Wundstriemen der Zerschneidung (d. h. Hiebe, die ins Fleisch schneiden) bewirken, dass am Bösen Abreibung geschieht, d. h. dass es weggescheuert wird.“

üben, ohne dabei zu vergessen, dass es eine Forderung feiner Lebensklugheit ist, den Mitmenschen nicht ohne Grund zu verletzen: „Feine Lebensklugheit schafft Beliebtheit“ (13, ¹⁵^a); den Mann von gutem Takt mag eben jedermann gerne leiden. Dazu gehört auch nicht zum wenigsten, dass man diskret zu schweigen wisse; man meide also den Umgang mit Klatschmäulern (20, ¹⁹) und lasse sich selbst in der grössten Hitze des Streites niemals zu unnobler Indiskretion hinreissen, um vielleicht dem Gegner einen Hieb versetzen zu können. Wer sich z. B. nicht entblöden würde, die Geheimnisse eines Dritten vor der Öffentlichkeit breit zu treten, um für den eigenen Streit daraus ein Beweis- oder Entlastungsmittel zu gewinnen, der darf sicher sein, dass sein guter Ruf auf Nimmerwiederkehr dahin ist (25, ⁹ f.).

Dem taktvollen und klugen Mann hingegen wird man allseits mit grösster Aufmerksamkeit und Achtung begegnen. So wünschenswert aber auch eine derartige angesehene Stellung sein mag, so soll man sich doch durch das Streben darnach niemals dazu verleiten lassen, „ein Mann der Freunde“ ein Allerweltsfreund sein zu wollen, denn dabei würde man nur dahin kommen, sich selbst Zertrümmerung anzuthun (18, ²⁴). Die nähere Begründung, inwiefern diese Gefahr bei dem Mann der Freunde nahe liegt, ist weggelassen. Doch scheint es, als sei der Dichter bei obiger Bemerkung von Erwägungen etwa folgender Art ausgegangen: Ein so weitausgebreiteter Freundeskreis, wie ihn der *איש רעים* hat, legt so zahlreiche Verbindlichkeiten auf, dass für die Erfüllung derselben mehr Zeit aufgeht, als eine allseitige gewissenhafte Erfüllung der wirklichen Berufsarbeit verstattet. So wird die kostbare Zeit mit Gesellschaften vertrödelte, während der Betrieb der Wirtschaft (wir exemplifizieren hier auf eine Landwirtschaft treibende Bevölkerung, die ja in Alt-Israel thatsächlich fast das

ganze Volk umfasste) aufs schwerste geschädigt wird, weil Auge und Hand des Herrn nicht an ihrem Platze sind. Ist dann schliesslich durch lange Vernachlässigung der Schaden unheilbar geworden, dann bleiben natürlich die guten Freunde kühl bis an's Herz hinan, und der Bedrängte mag zusehen, wie er dem selbstverschuldeten drohenden Zusammenbruch entgeht. Im übrigen will der Dichter durchaus nicht verkennen, dass es Freunde gibt „anhänglicher als ein Bruder, nur sind sie eben nicht so wohlfeil, wie jene oben geschilderten Dutzendfreunde“ (18, 24^b cf. auch 17, 17; 20, 6; dazu p. 178). Der wahre Freund ist ein nicht hoch genug zu schätzendes Gut, sein aus treuem Herzen kommender Rat eine Erquickung der Seele: „Öl und Räucherwerk erfreut des Menschen Herz und Süssigkeit seines Freundes in Folge Rates, der von Herzen kommt“ (27, 9). Hat sich zwischen zwei Menschen ein solch schönes Verhältnis herausgebildet, so soll man es auch mit zartem Sinn pflegen. Dazu gehört vor Allem auch, dass man in dem freundschaftlichen Verkehr das rechte Maass zu treffen wisse. Man hüte sich, den Freund in belästigender Weise zu überlaufen: „Mache selten deinen Fuss in deines Freundes Haus, dass er dich nicht satt bekomme und dir gram werde“ (25, 17). Eine vulgäre Redensart im Deutschen sagt allerdings und zwar durchaus nicht im schlimmen Sinne, von einem als täglicher Gast in einer Familie verkehrenden Freunde: „Er ist wie das tägliche Brot“, und ohne Zweifel gibt es ja Fälle, in welchen sich durch oder vielmehr trotz täglichen Verkehrs die Freundschaft erhält, allein die Gefahr liegt doch sehr nahe, dass man durch täglichen Verkehr an einander gewöhnt, es schliesslich nicht mehr für der Mühe wert halte, dem andern gegenüber auch seine etwaigen weniger angenehm berührenden Neigungen zu beherrschen. Die natürliche Folge davon wird sein, dass das Verhältnis, falls es überhaupt bestehen bleibt, aus der reinen Sphäre wirk-

licher Freundschaft herabsinkt zu einem blossen gewohnheitsmässigen Miteinanderlaufen. Die Befolgung des in 25, ¹⁷ enthaltenen von feinsten Menschenkenntnis zeugenden Ratschlages dürfte sich daher unter allen Umständen empfehlen. Zudringlichkeit und Überfreundlichkeit erzielt überhaupt leicht das gerade Gegenteil von dem, was sie selbst bezweckt: „Wer seinen Nächsten schon in aller Morgenfrühe mit lautem Geschrei begrüsst, dem wird es als Verwünschung angerechnet“ (27, ¹⁴). Man denke an die Gefühle, die die Seele des armen Horaz bewegten, als ihn der Schwätzer in der *via sacra* überfiel (Satirar. IX).

Wir würden uns dem Vorwurfe, flüchtig gearbeitet zu haben, aussetzen, wenn wir zum Schlusse nicht auch noch jene Stellen unseres Buches zu Wort kommen lassen würden, durch welche klar wird, welches Verhalten die Spruchdichter von dem Weisen beobachtet wissen wollten, sofern er Glied einer zu einem Staat sich zusammenschliessenden Volksgemeinschaft ist. Sie enthalten teils Vorschriften über die Pflichten des Unterthanen, teils Ratschläge und Schilderungen, aus welchen das Idealbild eines Weisen auf dem Throne erkennbar wird.

Der Sprüche über die staatsbürgerlichen Pflichten des Weisen sind nur wenige, zur Charakteristik der Vorstellungen jedoch, welche die Spruchdichter hatten von den Pflichten, die dem Weisen aus seiner Zugehörigkeit zu einem politisch verfassten Gemeinwesen erwachsen, sind sie hinreichend. Das politische Programm, das hier entwickelt wird, ist von höchster Einfachheit. Es besteht in ehrerbietigster Respektierung des rechtmässigen Königs und in unverbrüchlicher Treue gegen ihn gegenüber neuerungssüchtigen Ruhestörern, durch welche das Land nur in's Unglück gestürzt wird. „Fürchte, mein Sohn, Jahve und den König und mit solchen, die die Farbe wechseln, lass dich nicht ein; denn plötzlich erhebt sich ihr Verderben und ihrer Jahre Untergang, wer

weiss ihn?“ (24, 21 f.) Die Gemeinschaft mit den שוֹנִיִּים (novarum rerum cupidi), den ungestümen Weltverbesserern, hält der Weise für höchst gefährlich. Unversehens schlägt die vermeinte Verbesserung zum Schaden aus, der Sturm des allgemeinen Volksunwillens erhebt sich gegen sie und fegt sie sammt denen, die sich von ihren Schmeicheltönen verführen liessen, von der Bildfläche hinweg. Wähnt aber ein Volk, unzufrieden mit der Regierung seines Königs, durch Abfall von ihm seine Lage zu verbessern, so wird es nur statt des einen Tyrannen deren mehrere eintauschen. Denn alle die Parteihäupter, die sich in solchen unruhigen Zeiten erheben, erstreben jeder für sich die Herrschaft und beherrschen und bedrücken das Volk thatsächlich, soweit es eben jedem einzelnen von seinen Rivalen gestattet wird. „Durch Treubruch¹⁾ eines Landes werden viel, die Fürsten darüber sein wollen, aber durch einen einsichtigen verständigen Mann gewinnt Rechtsordnung langdauernden Bestand“ (28, 2). Die zweite Vershälfte verrät eine entschieden monarchische Gesinnung des Dichters. Nur wo von einer

¹⁾ Wir folgen hier der Auffassung von פָּשַׁע als politischen Abfalls, welche Hitzig bietet, schon deswegen, weil sie einen viel klareren und bestimmteren Gedanken liefert, als die viel allgemeinere Übersetzung „Frevelhaftigkeit“, welche Del. vertritt. Dass der religiöse Abfall sehr häufig durch פָּשַׁע bezeichnet wird, nötigt doch nicht zu der Annahme, dass dies Wort nicht auch zur Bezeichnung politischen Abfalls gebraucht sein könne. Freilich, würde פָּשַׁע geradezu als stereotyper term. techn. für Treubruch gegen Jahve gebraucht, so würde man auch hier die gleiche Bedeutung anzunehmen genötigt sein. Allein dies ist nicht der Fall, sondern der Treubruch gegen Jahve wird ebenso gut auch durch בָּגַד (Jer. 5, 11; Hos. 5, 7; 6, 7, בְּגָדִים speziell Pr. 2, 22; 11, 3. 6; 13, 2; 22, 12) oder durch בְּגָדוֹת (Zeph. 3, 4) oder durch מִשְׁוָבָה (Jer. 8, 5; Hos. 11, 7), wie durch פָּשַׁע bezeichnet. Nachdem vollends das Verb. פָּשַׁע häufig genug den polit. Abfall bezeichnet (1. Reg. 12, 19; 2. Reg. 1, 1; 3, 5. 7; 8, 20. 22), ist nicht einzusehen, weshalb nicht erlaubt sein sollte, פָּשַׁע hier vom polit. Abfall zu verstehen, zumal da der Gedanke des ganzen Spruches dadurch an Schärfe der Fassung gewinnt.

Hand das Staatsruder mit verständigem Sinn geführt wird, wird die für jedes Staatswesen unumgänglich notwendige Stabilität der rechtlichen Ordnung möglich sein. Wo dagegen ein fortwährender Wettbewerb verschiedener politischer Parteien um die Leitung des Volkes stattfindet, scheinen dem Spruchdichter Erschütterungen der öffentlichen Ordnung unausbleiblich. Die einzig richtige Staatsform bleibt ihm daher die Monarchie. Diese Wertschätzung des Königtums stimmt mit dem allen semitischen Völkern gemeinsamen monarchischen Sinn überein. Der Gedanke der Selbstregierung oder Mitregierung des Volkes ist eine Errungenschaft griechischen Geistes, die wirklich segensreich nur da wirken kann, wo politische und sittliche Reife Hand in Hand gehen.

Diese Wertschätzung des Königtums hat die Forderung vollster Ehrerbietung gegen die Person des Königs zur notwendigen Folge. Der Respekt, den man dem König schuldet, hat auch in dem äusseren Benehmen des Unterthanen sich abzuspiegeln: „Wenn du sitzt, um mit einem regierenden Herrn zu speisen, so merke wohl auf, wen du vor dir hast, und setze ein Messer an deine Kehle, wenn du ein Gieriger (Del. ein Mann von gutem Appetit) bist“ (23, 1 f.).

Auf des Königs Seite muss nun freilich die Achtung und Ehrerbietung, die ihm der Unterthan zollt, auch verdient werden. Und nicht gering sind in der That die Anforderungen, welche die Spruchdichter an einen rechten König stellen. Er muss, um es kurz zu sagen, eben ein Chakam sein, wenn er seinem königlichen Berufe voll und ganz gerecht werden will. All' die köstlichen Tugenden, die den Weisen auszeichnen, müssen auch auf dem Throne zu finden sein. Die monarchische Staatsform allein, so hoch sie auch zu schätzen sein mag, würde für sich selbst eine ausreichende Garantie für die Wohlfahrt des beherrschten

Volkes noch nicht zu bieten vermögen, sondern soll ein Gemeinwesen wahrhaft blühen und gedeihen, so bedarf es eines Königs, der der Weisheit in seinem Herzen eine Wohnstätte bereitet hat. Die Person des Königs ist der ausschlaggebende Faktor, von dessen Qualität Heil oder Unheil seines Volkes abhängt. Vernichtend oder lebenspendend sind die Wirkungen, die gemäss seiner zentralen und dominierenden Stellung im Gemeinwesen von ihm auf seine nächste Umgebung sowohl wie auf das ganze Volk ausgehen, je nach den sittlichen und intellektuellen Qualitäten, die ihm eignen. Einerseits: „Ein brüllender Löwe und gieriger Bär ist ein gottloser Herrscher über armes Volk (28, 15) und Todesboten sind des Königs Grimmesäusserungen (16, 14^a). Andererseits aber: ist lichter freundlicher Sonnenschein über seinem Antlitz ausgebreitet, so gleicht dies huldreiche Herrscherangesicht in seinen segensreichen Wirkungen der Wolke des Spätregens, welche durch die Segenströme, die sie aus ihrer Höhe herabsendet, fröhliches Wachstum und Gedeihen im Lande schafft (16, 15). Man sieht, es ist kein konstitutioneller Schattenkönig, sondern ein absoluter Herrscher, den die Spruchweisen bei ihren Königssprüchen im Auge haben, die absolute Monarchie ist ihnen als Semiten selbstverständliche Voraussetzung; und doch ist das Land, wenn es nach ihrer Meinung geht, nicht ohne Konstitution, sondern erfreut sich wertvollerer Garantien gegen jeden Missbrauch der königlichen Gewalt, als irgend eine von politischer Klugheit ausgearbeitete Konstitution zu bieten vermag. Zwar der Absolutismus besteht zu Recht, aber er bedarf nicht jener scheusslichen Korrektive, die in despotisch regierten Staaten von dem auf's äusserste gebrachten Volke so oft schon angewendet worden ist, sondern er ist temperiert durch die Gottesfurcht und die daraus herfliessende Weisheit des Herrschers selbst. Der König nach dem Herzen der Spruchdichter ist ein

theokratischer Regent, d. h. sein gesammtes Handeln ist beherrscht und in die rechten Wege gewiesen durch das Bewusstsein, dass auch die Fülle der Gewalt, die in seiner Hand vereinigt ist, ihre Schranke und ihre Norm hat an den heiligen Ordnungen des Allherrn Jahve, ihm ist unvergessen, dass Einer im Himmel wohnt, der Gewalt hat auch über ihn (21, 1) und dem er verantwortlich ist für all' sein Thun und Lassen. Darum wird er den göttlichen Offenbarungen, auf welchem Wege und in welcher Form sie ihm auch zukommen mögen, stets mit ehrfürchtigem Gehorsam lauschen, zumal er weiss, dass ohne sie auch die staatliche Ordnung einer allgemeinen Zügellosigkeit Platz machen würde, denn: „Wenn Offenbarung¹⁾ fehlt, wird ein Volk zügellos, wenn es aber (göttliche) Unterweisung bewahrt, wohl ihm“ (29, 18). Letztere Stelle ist auch deswegen hochbedeutsam, weil sie zeigt, dass die Spruchdichter, wenn sie auch sonst gemäss ihrer vorwiegend der Erziehung des Einzelindividuums zugewendeten Thätigkeit von den Propheten getrennt marschieren, doch vereint mit ihnen schlagen. Der Grundgedanke, auf welchem der Prophetismus die Berechtigung seiner Einflussnahme auf den Gang der nationalen Politik in Israel basierte, war der Gedanke der Theokratie, nach welchem kein anderer als Jahve selbst der eigentliche Leiter Israels ist, als dessen blosser Mandatar der irdische König zu betrachten ist (cf. auch Öhler Th. d. A. T. § 91). Daher der letztere, sobald eine direkte

¹⁾ חֲזוֹן kann hier gemäss der Bedeutung, die es sonst stets im A. T. hat, von gar nichts anderem verstanden werden, als von prophetischer Schau; חֻקֵּי aber darf nicht als Gegensatz zu חֲזוֹן gefasst und speziell auf die in Gesetzesform niedergelegte Unterweisung bezogen werden, sondern umfasst die Gesamtheit der Wege, welche Jahve benützt, um sein Volk über seinen Willen zu belehren, also auch die prophetische ebenso gut wie die Unterweisung, die der Chakam auf Grund dessen, dass er in die Tiefen der göttlichen Weltidee (חֲכָמָה) hineinblickt, zu bieten vermag.

Willensäußerung Jahves vorliegt (die für gewöhnlich durch Prophetenmund an ihn gelangt), sich die Wege seiner Politik von dieser weisen zu lassen hat. Die gleiche Auffassung der Stellung des Königs lässt auch unser Spruch erkennen, woraus zu schliessen, dass die Bevormundung der irdischen Staatsgewalt, welche die Jahvepropheten je und je als ihr Recht und ihre Pflicht nicht nur in Anspruch nahmen, sondern zeitweilig, z. B. unter Hiskia und Josia, mit grösstem Nachdruck ausübten, auch von Seiten der Spruchdichter als eine vollberechtigte und für das Wohl des Volkes unbedingt notwendige anerkannt wurde.

Aber auch abgesehen von dieser obersten Rücksicht, die er als theokratischer König auf den Willen Jahves zu nehmen hat, soll der König nicht lediglich nach eigenem Gutdünken regieren, sondern des Staates, wie sein eigenes Wohl erheischt, dass er seinen Thron mit weisen Räten umgebe, welche sich unter seiner Oberaufsicht zu gemeinsamer Arbeit zum Wohle des Staates vereinigen. „Wenn kluge Leitung fehlt, so fällt ein Volk, aber Heil kommt durch eine Fülle von Ratgebern“ (11, 14; 15, 22). Denn: „ein weiser Mann steht da in Stärke, und ein Mann von Wissen erweist sich auch als kräftig, denn nur mit kluger Leitung magst du Krieg führen, und Sieg kommt durch die Fülle der Ratgeber“ (24, 5 f. dazu 20, 18).

Wo er aber diese Freunde und Ratgeber suchen soll, dafür gibt 22, 11 einen Fingerzeig: „Wer Reinheit des Herzens liebt, wessen Lippen Holdseligkeit (sind), dessen Freund ist der König.“ Und wie der Goldschmied ein brauchbares Gefäss nur dadurch gewinnt, dass er die Schlacken vom Edelmetall scheidet, so wird auch der König seinen Thron nur dann im lichten Glanze der Gerechtigkeit feststellen, wenn er alle unguten Elemente aus seiner Umgebung entfernt: „Man entfernt die Schlacken vom Silber, und hervor geht dem Goldschmied ein Gefäss; fort mit dem Bösewicht

aus des Königs Augen, und gefestigt wird sein Thron durch Gerechtigkeit“ (25, 4 f.).

Allein trotz dieser Beeinflussung teils durch Prophetenwort, teils durch den Rat von ihm selbst gewählter Ratgeber bleibt der König absoluter Herrscher und als solcher auch letzte Instanz für alle Rechtsentscheidung. Sein Spruch ist wie ein Orakel, eine Entscheidung, von welcher es keine Appellation mehr gibt; es hat dabei zu bleiben. „Orakelspruch ist auf des Königs Lippen, nicht redet¹⁾ frevelnd im Gericht sein Mund“ (16, 10). Aber eben diese hohe Be-

¹⁾ Kontrovers ist hier, ob v. ^b als einfacher Negativsatz, oder als Prohibitivsatz verstanden werden müsse. Gewiss hat Del. Recht, wenn er gegen Ew. und Hitz. betont, dass für das Vorhandensein des Glaubens an die richterliche Infallibilität des Königs in Israel aus dem A. T. ebenso wenig ein Beweis zu erbringen sei, als das N. T. dem römischen Dogma von 1870 irgend welchen Halt bietet. Auch durch die Annahme, dass unser Spruch eben aus der ersten schönen Zeit des starken Königtums und der allgemeinen ungetrübten Achtung vor demselben stamme (Dächsel und v. Gerlach BW.) kann Hitzigs Auffassung nicht gestützt werden, da auch Davids und Salomos Regierungen so viele dem ganzen Volk offenkundig gewordene Schwächen zeigten, dass es schon des sacrificium mentis der vatikanischen Konzilsväter bedurft hätte, um dem Glauben an die richterliche Infallibilität des Königs in Israel Bestand zu geben. So bliebe denn die von Del. proponierte Fassung als Prohibitivsatz allein übrig. Indess dürfte der Hinweis auf 22, 24 doch kaum ausreichen, um dem לֹא־יִשְׁפֹּטֶנָּה die Bedeutung von "לֹא־יִשְׁפֹּטֶנָּה" zu verschaffen. In 22, 24 konnte freilich לֹא־יִשְׁפֹּטֶנָּה wie לֹא־יִשְׁפֹּטֶנָּה gebraucht werden, weil durch das an der Spitze des ganzen Spruches stehende לֹא־יִשְׁפֹּטֶנָּה der prohibitive Charakter desselben von vornherein deutlich war. Hingegen, dem לֹא־יִשְׁפֹּטֶנָּה diese Bedeutung auch hier zu vindizieren, scheint gewagt, nachdem lediglich ein einfacher Affirmativsatz vorangeht. Wir bleiben deshalb dabei, dass v. ^b die bloße Konstatierung enthält, dass der König sich bei seinem Urteilsspruch einer Sünde wider das Recht nicht schuldig macht. Allein inwieweit dies in der Wirklichkeit zutrifft, darüber will 16, 10 überhaupt Nichts aussagen; der Spruch fixiert in bestimmter indikativer Form, was der König, wie er sein soll, thut resp. lässt. Es ist der ideale König, dessen Verhalten im Gericht den wirklichen Königen zur Darnachachtung vor Augen gestellt wird.

deutung, die seiner Entscheidung zukommt, macht ihm auch wieder bei Verabfassung derselben doppelte Gewissenhaftigkeit und genaue Bindung an das bestehende Recht zur Pflicht. Sich über dieses durch einen Spruch frevelhafter Willkür hinwegzusetzen, muss ihm geradezu eine innere Unmöglichkeit sein.

Überhaupt ist die Gerechtigkeit der weitaus am stärksten hervortretende Zug in dem Königsbilde, welches uns in Pr. entgegentritt: Am Hofe des Königs soll es so gerecht zugehen, wie in Gottes Weltregierung selbst; des Königs Huld oder Grimm belohnt oder bestraft die einzelnen nach Maassgabe ihrer sittlichen Qualität: „Des Königs Wohlgefallen wird zu Teil dem Diener, der sich weislich hält, aber sein Grimm (d. h. der Gegenstand seines Grimmes) wird der schändlich Handelnde“ (14, 35); vollends, wenn er als höchster Richter auf dem Richterstuhle thront, hat er in sich selbst gewissermassen die persongewordene Gerechtigkeit darzustellen, vor deren klarem durchdringendem Blick alles Böse, das sich etwa heimlich angesponnen hat, sich schon halb entdeckt fühlend auseinanderflieht, wie finsternes Nachtgewölk vor dem sieghaften Sonnenlicht“ (20, 8). Dabei hat der König, bevor er die seinem Urteil unterbreitete Sache entscheidet, sich über den Thatbestand mit gewissenhaftester Gründlichkeit Klarheit zu verschaffen. Denn: „Ehre der Könige ist's, eine Sache zu erforschen“ (25, 2^b).

Vor bequemer Vertrauensseligkeit soll er sich hüten, weil dadurch für seine Untergebenen die Versuchung entsteht, ihn zu belügen: „Ein Herrscher, der auf Lügenrede achtet, alle seine Diener sind Frevler“ (29, 12). Da sie die Gewissheit haben, vor dem Herrscher ihr Treiben doch im besten Licht erscheinen lassen zu können, werden sie sich nicht scheuen, ihren Vorteil auch durch schlimme Mittel zu suchen; wo dagegen der Herrscher mit scharfem Urteil und ernster Gewissenhaftigkeit sich die Mühe nimmt

Allem, was ihm vorgetragen wird, auch genau auf den Grund zu gehen, wird es keiner seiner Diener riskieren, Potemkin'sche Dörfer zu bauen.

Die Rechtspflege des Königs sei straff und prompt, denn nur durch Recht vermag er sein Land in die Höhe zu bringen (29, 4). Dazu gehört freilich, dass ihm das Recht höher steht, als der augenblickliche persönliche Vorteil, den ihm vielleicht widerrechtliche Begünstigung eines Reichen von diesem eintragen könnte. Ist der König selber „ein Mann der Geschenke“, so geht das Gemeinwesen dabei zu Grunde (29, 4^b). Übrigens mag der Herrscher, den seine Gewinn gier zum Missbrauch seiner hohen Stellung reizen will, sich wohl vor Augen halten, dass auch er vor der Strafe, die Jahve dem gottlosen Thoren droht, durch seine königliche Würde in keiner Weise gesichert ist. Im Gegenteil, was 1, 18, 32; 8, 36 von dem frevelhaften Thoren im allgemeinen sagt, gilt ebenso auch von dem Fürsten, der sich nicht scheut, in diese traurige Gilde einzutreten: „Ein Fürst Verstandes baar und gross im Unterdrücken hasst sein eigenes Leben, wer aber unrechten Gewinn hasst, wird langes Leben haben“ (28, 16).¹⁾ Erste Voraussetzung eines

¹⁾ Dass der überlieferte Text dieser Stelle in hohem Grade unhandlich ist, beweist ein Blick auf die hauptsächlichsten Übersetzungsversuche: LXX βασιλεὺς ἐνδεὴς προσόδων μέγας συκοφάντης ignoriert das ו in ורב und wird dem ורבקח nicht gerecht, ebenso wirft Luther das ו weg und bringt es zu keiner Antithese, die doch augenscheinlich beabsichtigt ist, wenn er übersetzt: „Wenn ein Fürst ohne Verstand ist, geschieht viel Unrechts“. Unter den gleichen Mängeln leidet Castellio's: *Expers prudentiae rector multus est injuriis*, und Stier's: Ein Fürst, welcher der Einsicht mangelt — desto mehr (übt er) Bedrückungen, widerspricht erstlich der thatsächlichen Erfahrung, welche lehrt, dass tyrannischer Sinn durchaus nicht immer mit schwacher Begabung gepaart ist, und vermag zum andern auch nicht nachzuweisen, was das „desto mehr“ mit dem Text gemein hat. Die schliesslich von Ew. gebotene Übersetzung: „O Fürst arm an Einsicht und reich an Unterdrückungen“ würde wohl in ein Shakespeare'sches Königsdrama passen, aber nicht in den

gesegneten Regiments wird demgemäss sein, dass der Herrscher auch für seine eigene Person alles gottlose frevelerische Wesen von Grund seines Herzens verabscheue: „Frevel zu üben ist ein Greuel der Könige, denn (nur) durch Gerechtigkeit wird aufgerichtet der Thron“ (16, 12), aber „Wohlgefallen der Könige sind Lippen der Gerechtigkeit, und wer Aufrichtiges redet, den liebt er“ (16, 13). Dieser Sinn des Königs verbürgt auch dem ärmsten und geringsten Manne, dass er zu seinem Recht kommt. Den König aber muss seinerseits schon die Sorge für den dauernden Bestand seines eigenen Thrones dazu treiben, dass er gleiches Recht für Alle übt, also auch den Niedrigen

Ton der Spruchdichter. Auch Berth., Elst., Zöckl. und zuletzt Now. haben sich dieses Verlegenheitsprodukt angeeignet, welches Del. zu verteidigen sucht durch die Erinnerung, dass ja auch sonst der Sohn oder der Leser in Prov. angeredet wird; warum also nicht auch einmal der König? Allein gegen letztere Bemerkung kommt in Betracht, dass wo in Pr. direkte Anrede gebraucht ist, der Angeredete immer als *בְּנִי* bezeichnet wird. Diese Anrede ist geradezu stereotyp, und eine andere kommt nicht vor. Will man aber trotzdem auch hier einen Vocativus finden, so sollte man analog *בְּנִי* auch *מֶלְכִי* erwarten. Zudem wäre das tragödienhafte Pathos der Anrede, welches sich bei dieser Auffassung ergäbe, im übrigen Spruchbuch ohne Beispiel. Will man einen annehmbaren Sinn gewinnen, so wird man sich zu einer leichten Ergänzung des Textes entschliessen müssen. Welcher Art dieselbe zu sein hat, legt sich durch die Rücksicht auf 1, 18. 32; 8, 36 sowie auf die gegenwärtige Textbeschaffenheit von selbst nahe: zwischen *שֵׁנָה* und *בְּצֵעַ* ist eine Lücke anzunehmen, welche ursprünglich durch die Worte *וְנֶפֶשׁוֹ וְשֵׁנָה* ausgefüllt gewesen sein dürfte. Dadurch ergibt sich dann der glatte, auch durch das Vorhandensein einer scharfen Antithese sich empfehlende Sinn: „Der Fürst Verstandes baar und gross im Unterdrücken hasset sein eigen Leben, wer aber unrechtmässigen Gewinn hasst, wird langes Leben haben.“ Das Entstehen der Lücke findet durch das zweimalige *שֵׁנָה* und den Umstand, dass auch in *וְנֶפֶשׁוֹ* die beiden Hauptkonsonanten dieses Stammes wieder enthalten waren, seine hinreichende Erklärung. Auch das *ו* copulat. in dem jetzt ergänzten *וְשֵׁנָה* konnte der Abschreiber, der eben das *ו* von *וְנֶפֶשׁוֹ* geschrieben hatte, leicht für überflüssig halten.

richtet mit Wahrheit (29, ¹⁴), d. h. seine Sache genau so verbescheidet, wie es der gründlich erforschte wirkliche Sachverhalt notwendig macht. Lemuels Mutter vollends verlangt von ihrem Sohne mit herzbewegender Bitte, dass er in seinem königlichen Berufe sich als ein wahrer Hort der Gerechtigkeit erweise, der mit allem Eifer auch für das Recht derjenigen unter seinen Unterthanen eintritt, welche bereits durch das Unglück so schwach und matt geworden sind, dass sie sich selbst nicht mehr zu helfen vermögen (31, ⁸ f.). Dabei soll des Königs Gerechtigkeit nicht von jener starren finsternen Art sein, die das Herz gegen jede Regung des Gefühls verhärtet, sondern „Güte und Treue bewahren den König, und durch huldvolles Wesen stützt er seinen Thron“ (20, ²⁸).¹⁾ Überhaupt muss ihm seines Volkes Wohl wie sein eigenes am Herzen liegen, da ja in der That das Blühen und Gedeihen des gesamten Gemeinwesens in beider allereigenstem wohlverstandenen Interesse liegt. Denn „in der Menge des Volkes liegt des Königs Pracht, wenn aber keine Leute da sind, so ist's des Fürsten Ruin“ (14, ²⁸). Je zahlreicher das Volk, ein um so grösserer Herr ist sein König, also Sorge er dafür, dass in Folge einer beneidenswerten Lage, deren sich seine Unterthanen erfreuen, und die auch anderen den Wunsch rege macht, unter diesem freundlichen und gesegneten Regiment zu leben, in seinem Reiche ein steter Bevölkerungszuwachs zu verzeichnen sei.

In seinem äusseren Benehmen soll sich der König beherrschen, indem er bedenkt, welche Bedeutung der Ausdruck seiner Stimmungen für seine Umgebung hat: „Gebrohm wie von einem Löwen ist des Königs Grollen, aber wie Tau auf's Gras ist sein Wohlgefallen“ (19, ¹²; 20, ²).

¹⁾ v. ²⁸^b zeigt, dass auch v. ^a die Güte und Treue meint, die der König beweist, nicht die ihm von seinen Unterthanen entgegengebracht wird.

Dem übelgelaunten Herrscher weicht wohlweislich jeder aus, damit sich nicht, eh er sich dessen versieht, das Donnerwetter des königlichen Unwillens über ihn entlade; liegt dagegen der Widerschein seiner Herzensgüte und Freundlichkeit auf des Herrschers Angesicht, so lebt Alles auf, wie die Pflanzen vom erquickenden Tau neugestärkt sich erheben. Eben dieser Sachverhalt muss dem König Antrieb sein, blosser Anfälle übler Laune seine Umgebung nicht entgelten zu lassen, sondern soweit nicht wirklich ein Anlass zu gerechtem Unwillen gegeben ist, gegen alle seine Unterthanen von einer gleichmässigen huldreichen Leutseligkeit zu sein.

Auch das darf der König nie vergessen, dass er die Pflicht hat, sich durch Mässigkeit in allen leiblichen Genüssen stets jene Frische des Körpers wie des Geistes zu bewahren, deren er zu rechter Erfüllung seines hohen Berufes bedarf. Vor Weibern und Wein nehme er sich in Acht, denn alles Übermaass in diesen beiden Beziehungen bringt den Menschen an Leib und Seel herunter: „Nicht gib den Weibern deine Kraft, noch deine Wege den Königsverderberinnen;¹⁾ nicht der Könige, o Lemuel, nicht der Könige Sache soll es sein, Wein zu trinken, noch der Fürsten „Wein her!“ zu rufen, dass er nicht trinke und vergesse fester Vorschrift und verdrehe aller Elenden Recht“ (31, 3 ff.).

So in jeder Beziehung zuerst sich selber in Zucht haltend, wird er dann auch jene sittliche Kraft und Energie besitzen, welche nötig ist, um ein ganzes Volk in den Bahnen der Zucht und der Ordnung zu erhalten. Weisheit und Strenge werden ihm die rechte Durchführung dieser schweren Aufgabe erleichtern. Gefährliche Elemente gibt

¹⁾ Wir punktieren statt חִימָהִם , welches wie ein synkopierter inf. Hiph. aussieht, das Wort als plur. ptc. fem. Q. חִימָהִם (von חָמַם vertilgen) mit Ew. (der allerdings eine andere Ableitung vorschlägt), Nöld., Del., Nowack.

es in jedem Staat, ihre schlimmen Einflüsse, die sie durch Wort oder Beispiel auf das Volk ausüben, zu paralisieren, ist eine der Hauptaufgaben des Königs. „Männer des Spottes entfachen eine Stadt, aber Weise besänftigen den Zorn“ (29, 8). Diese *אֲנָשֵׁי לִצְוֹן* sind nicht etwa blos Leute, die ihre böse Gemütsart reizt, die Schwächen ihrer Mitbürger zur Zielscheibe ihres Spottes zu machen (das wären immer noch für das Gemeinwohl im Grossen und Ganzen verhältnismässig ungefährliche Subjekte), sondern sie sind identisch mit den besonders in der ältesten Sammlung häufig bekämpften *לִצְרִים*¹⁾, von denen 21, 24 die Definition bietet: „Ein tollfrecher Mensch, *לֵץ* ist sein Name, handelnd im Übermaass der Frechheit“. Diese auf Selbstüberschätzung beruhende Frechheit ist so gross, dass sie vor keiner staatlichen oder religiösen Ordnung Halt macht; in dem Dünkel, Alles selbst viel besser zu wissen, schaut der *לֵץ* auf jede sonst heilig gehaltene Ordnung mit Verachtung herab und bespritzt sie mit dem giftigen Geifer seines Spottes. Wo solche Menschen Boden gewinnen, und das ist's nun, worauf 29, 8 die Regierenden aufmerksam machen will, damit sie zu rechter Zeit ihre Gegenmaassregeln treffen, da ist's mit der Ruhe und dem Frieden des Gemeinwesens vorbei. Ist erst einmal Religion und Moral weggespottet, so erhebt sich der nackte krasse Egoismus als herrschendes Prinzip und der Kampf Aller gegen Alle ist gegeben. Nur ein weiser Herrscher, der die wild auflodernden Leidenschaften der irregeführten Menge zu dämpfen versteht, kann ein solch unglückliches in sich selbst zerrissenes Gemeinwesen vor dem Zusammenbruch bewahren. Von schwächlicher falscher Milde freilich, die vor kräftigen Maassregeln gegen jene jeder göttlichen und menschlichen Autorität hohn-

¹⁾ *לִצְרִים* spotten, quod fit lingua, labiis, oculis intorquendis, diducendis (Schultens), so dass das Wort uns gleich die bösen, Alles hämisch bekittelnden Geberden dieser Menschen vor Augen malt.

sprechenden Freigeister so lange zurückscheut, bis der Schaden unheilbar geworden ist, darf der das wahre Wohl seines Volkes erstrebende König nicht verblendet sein. Mit dem Umsturz gibt es kein Paktieren, sondern zugegriffen mit fester Hand, heraus aus dem Boden des Vaterlandes mit den elenden Giftpflanzen, hinaus mit den Unruhstiftern, die erst die Köpfe revolutionieren, um dann den Staat desto sicherer ins Verderben zu stürzen! „Der Rebell (abstr. pro concreto) sucht nur Böses, aber ein unerbittlicher Bote wird gegen ihn gesandt“ (17, 11). Die Gestalt des Joab im 2. Samuelbuch zeigt uns einen solchen unerbittlichen Boten, den Mann mit der sicheren Hand und dem steinernen Herzen. Absaloms schwarze Verräterseele fährt durch ihn in die Scheol (2. Sam. 18, 14 f.), Sebas Kopf fliegt über die Mauer, und Ruh und Frieden kehrt dem Lande wieder. Also keine Gnade gegen den Hochverräter, er hat sein Leben verwirkt, und seine Tötung ist ein Akt der Notwehr des Staates gegen die seinen Bestand in Frage stellenden Bestrebungen. „Auseinander jagt die Frevler ein weiser König und führt das Rad über sie hin“ (20, 26). Braucht man auch in v. ^b nicht eine Aufforderung zu jenen Grausamkeiten zu erblicken, welche das barbarische Kriegerrecht der alten semitischen Völker auch die Israeliten mehrfach begehen liess (1. Sam. 27, 9. 11; 2. Sam. 12, 31), so enthält doch der Spruch auf jeden Fall den Gedanken, dass es eines weisen Königs Pflicht sei, jedem Versuch der Gottlosen, durch welchen sie ihre auf den Umsturz der bestehenden göttlichen und menschlichen Ordnungen hinielenden Pläne verwirklichen wollen, durch rücksichtslose Strenge gleich im Keime zu ersticken, ein Ratschlag, der ohne Zweifel heute für die Regierenden noch ebenso beherzigenswert ist, als vor 2½ Jahrtausenden.

§ 20.

Des weisheitsgemässen Verhaltens Zweck und Lohn.

Es ist eine unleugbare Thatsache, dass im ganzen Spruchbuch der Gedanke des Zweckes und des Lohnes, um dessen willen es sich empfiehlt, nach der חוכה der Weisheit zu leben, so sehr im Vordergrund steht, dass sich das Urtheil nahelegt, eine solche in stetem Hinblick auf das dadurch zu erreichende Gut geleistete Sittlichkeit entbehre der wahren Reinheit, sofern sie ihren tragenden Grund nicht an jener Liebe zum Guten zu haben scheint, welche das Gute ohne alle Nebenabsicht rein um seiner selbst willen thut, sondern an einer klugen den gewöhnlichen irdischen Vorteil in's Auge fassenden Berechnung, die den Wandel in Weisheit als das mit untrüglicher Sicherheit zur Glückseligkeit führende Mittel erkannt hat. In wieweit dieser erste Eindruck den Sachverhalt richtig erfasst, und inwieweit dem hierauf basierten Vorwurf des Eudämonismus eine Berechtigung zugestanden werden muss, wird im Nachfolgenden zur Diskussion gestellt.

Von vornherein wird zuzugeben sein, dass eine Art kaufmännischen Kalkuls allerdings von den Spruchdichtern gerne angewendet wird, um zur Befolgung ihrer Ratschläge Lust zu machen. Derselbe ist, entsprechend dem, dass sich die Spruchdichter nicht etwa speziell an gebildete Kreise, sondern an den einfachen Volksverstand wenden, auch selbst von einfachster Art. Aber eben, was auf der einen Seite sein Vorzug ist und ihm seine Wirkung bei den breiten Massen sichert, das ist auf der anderen Seite auch seine Schwäche. Indess dieser letztere Punkt muss späterer Beleuchtung vorbehalten bleiben. Hier handelt es sich vor Allem darum, festzustellen, welches die Kalkulation sei, durch welche die Spruchdichter ihre Hörer zu einem Wandel in der Weisheit zu bewegen suchen. Voraussetzung

der ganzen Rechnung ist der Gedanke, dessen Vorhandensein schon im Eingang bei Betrachtung der dem gesammten Denken der Spruchdichter zu Grunde liegenden Gottesvorstellungen mit den nötigen Citaten belegt wurde (cf. § 7, 3), dass nämlich Jahve dem Menschen unter allen Umständen genau vergelte nach seinem Thun. Des Menschen Schicksal ist lediglich das Resultat des Verhältnisses, in welches er sich selbst setzt zu dem uranfänglichen, in allem Weltgeschehen fort und fort nach Verwirklichung strebenden Weltplan Gottes, der Weisheit. Macht er diesen zur obersten Norm seines Handelns, und trägt er somit an seinem Teil zur Verwirklichung desselben bei, so wird er dadurch zugleich der göttlichen Idee von ihm selber und von seiner Stellung zum Weltganzen gerecht. So sich selbst als den erfassend und wollend, als den ihn Gott gedacht hat, steht er mit seiner ihm von Gott verliehenen Natur wie mit der ihn umgebenden gleichfalls gottgeschaffenen Welt in Harmonie, und darin besteht sein Glück. Dass nun freilich auch widergöttliche Kräfte in der Welt, so wie sie gegenwärtig ist, vorhanden sind, welche dieses Glück zu stören suchen, ist den Spruchweisen nicht verborgen; Alles was Gottlosigkeit und Thorheit heisst (die beiden Begriffe fliessen in Pr. ineinander, sofern alle Sünde im Mangel an Erkenntnis des ursprünglichen göttlichen Weltplanes, der Weisheit, ihren Grund hat), ist des Weisen geschworener Feind. Allein sofern der Weise in sich selbst die Verwirklichung der göttlichen Idee des Menschen darstellt, sorgt Gottes Gerechtigkeit dafür, dass die gegenteiligen Kräfte niemals eine solche Gewalt gewinnen, dass sie sein Glück auf die Dauer hintanzuhalten vermögen. Dass dies allerdings in der Wirklichkeit nicht immer der Fall sei, kann den Spruchdichtern bei der scharfen Beobachtungsgabe, die sie sonst zeigen, nicht entgangen sein. Allein nach dem Grundsatz: „die Ausnahme bestätigt die Regel“, wird der ersteren eine

so verschwindende Bedeutung zugeschrieben, dass sie einfach mit Stillschweigen übergangen wird.

Also: die sichere Frucht eines Wandels in Weisheit ist die Gewährung von Gütern, deren Besitz im Menschen ein Vollgefühl des Glückes und der Selbstbefriedigung entstehen lässt. Welcher Art aber nun diese Güter waren, in deren Besitz den Spruchdichtern das Glück der Menschen zu liegen schien, darüber sollen sie uns selbst Aufschluss geben:

Lassen wir zunächst die beiden älteren Sammlungen zu Wort kommen, so zeigt sich, dass ihre Verfasser als hauptsächlichen Lohn eines Wandels in Gottesfurcht und Weisheit dies erwarten, dass Jahve das Leben des Weisen bewahre vor jeglicher Gefahr oder Verletzung und die Zahl seiner Tage gross werden lasse auf Erden. „Die Frucht Jahves mehrt die Lebenstage, die Jahre der Gottlosen aber werden verkürzt“ (10, 27). Ebenso 14, 27: „Die Frucht Jahves ist ein Born des Lebens, um zu entrinnen den Schlingen des Todes,“ indem nämlich den Gottesfürchtigen seine Religiosität dazu befähigt, die lebenbedrohenden Gefahren, welche aus der Sünde erwachsen, zu erkennen und in Folge dieser Erkenntnis auch zu vermeiden. Den gleichen heilbringenden Erfolg schreibt 13, 14 dem Hören auf die Unterweisung des Weisen zu. Nach 12, 28 ist auf dem Pfade der Gerechtigkeit Leben, aber der Weg des Verirrten (sc. vom Pfade der Gerechtigkeit) führt in den Tod.¹⁾ Hohes Alter wird 16, 31 als ein erstrebenswertes Ziel hingestellt, als Weg aber, der dazu führt, wird die Gerechtigkeit genannt. Dass es auch ergraute Sünder gibt, bleibt unbeachtet, erst eine spätere mehr reflektierende

¹⁾ Die Übersetzung von v. 28^b ist strittig, wir verschieben die Untersuchung, ob der Stelle ein Aufschluss über die Vorstellungen von den Dingen nach dem Tode entnommen werden kann, auf einen späteren Zusammenhang cf. p. 244 ff.

Betrachtung hat die nur teilweise Richtigkeit von 16, 31^b erkannt und daher den Satz dahin modifiziert: „Klugheit ist dem Menschen das rechte Grauhaar, und ein unbeflecktes Leben ist das rechte Alter“ (Sap. 4, 9). Recht deutlich zeigt 19, 23, dass bei חַיִּים nur an das irdische Leben gedacht ist, wenn es heisst: „Die Furcht Jahves wirkt zum Leben, satt übernachtet er (als Subj. zu יָלִין ergänzt sich aus „יָרָא יְהוָה“ leicht ein „יָרָא יְהוָה“), nicht trifft ihn üble Heimsuchung.“ Die beiden letzten Glieder zeigen, wie sich der Verfasser das Leben des Gottesfürchtigen denkt: frei von bedrückenden Nahrungssorgen und sicher vor plötzlicher Unglücksheimsuchung. Ebenso verheisst 28, 16 dem Fürsten, der unlauteren Gewinn hasst, mit keinem Worte einen jenseitigen Lohn, sondern lediglich Verlängerung seiner irdischen Lebenstage.

Neben der Erhaltung des Lebens werden in 21, 21 noch Gerechtigkeit, d. h. eine der menschlichen Gerechtigkeitsleistung entsprechende Belohnung seitens der göttlichen Gerechtigkeit, und Ehre als die Güter genannt, welche demjenigen winken, der der Gerechtigkeit und der Güte nachjagt, d. h. bemüht ist, sich in allen Stücken gegen seine Mitmenschen als einen ebenso gerechten als wohlmeinenden Mann zu erweisen. 22, 4 vollends stellt der demütigen Gottesfurcht¹⁾ ausser Leben noch Reichtum und Ehre in Aussicht und beweist dadurch mit hinreichender Deutlichkeit, dass der Lohn der Gerechtigkeit von den Spruchdichtern nicht über den Wolken, sondern im realen irdischen Leben erwartet wird.

Nicht unbeachtet darf übrigens bleiben, dass den

¹⁾ Wir übersetzen 22, 4: Lohn der Demut, der Furcht Jahves, ist Reichtum etc. Das asyndetisch angefügte „יָרָא יְהוָה“ charakterisiert in der Weise einer Apposition die Demut näher. Wahre Demut ist eben nichts anderes als Gottesfurcht. Frei könnte man etwa übersetzen: „der Lohn der Demut, genauer gesagt, der Gottesfurcht ist etc.“ (n. Ew., Berth., Elster).

Spruchdichtern trotz ihres rein irdischen Glückseligkeitsideals ein gemeines Streben nach Gewinn, welches um jeden Preis einen möglichst grossen Besitz zusammenraffen möchte, vollständig fern liegt. Zwar wissen sie die Annehmlichkeit des Reichtums wohl zu schätzen, daher derselbe unter den Gütern, die den Frommen verheissen werden, häufig genug figuriert, aber sie wissen auch andererseits, dass Reichtum allein das Glück noch nicht ausmacht. Vielmehr ist nach ihrer Meinung auch bei bescheidenen Mitteln ein reiner ungetrübter Glücksstand recht wohl denkbar. 11, 4: „Nicht hilft Reichtum am Tage des Zornes, aber Gerechtigkeit errettet vom Tode“ und v. 28: „Wer sich auf seinen Reichtum verlässt, der wird fallen, aber wie ein Blatt grünen die Gerechten.“ „Besser wenig mit Gerechtigkeit, als Fülle des Ertrags mit Unrecht“ (16, 8). Zudem ist der Reichtum ein gar unsicheres Gut, und oft bekommen die Dukaten Flügel, eh man sich dess versieht. „Müh' dich nicht ab, reich zu werden, von solcher deiner Klugheit lass; willst du die Augen darauf hinfliegen lassen, und weg ist er, denn Flügel ja Flügel macht er sich wie ein Adler, der gen Himmel fliegt“ (23, 4 f.). Ruhiger friedevoller Genuss eines wenn auch nur bescheidenen Teils gewährt auf jeden Fall ein schöneres und reineres Glück, als Reichtümer, um deren Besitz und Fortgenuss man stets mit andern im Streit liegen muss: „Besser ein Weniges in der Furcht Jahves, als grosser Vorrat und Unruhe dabei; besser ein Gericht Kohl und Liebe dabei, als ein gemästeter Ochse und Hass dabei (15, 16 f.). Und ähnlich 17, 1: „Besser ein trockener Bissen und Ruhe dabei, als ein Haus voll Schlachtopfer, bei denen man streitet.“ Auch das wird von den Spruchdichtern nicht vergessen, dass die Ehre mehr wert ist, als der grösste Reichtum, und Beliebtheit besser als Silber und Gold (22, 1). Gleichzeitig jedoch wird dem unberechtigten Festhalten einer äusserlich angesehenen Stellung, welcher

die thatsächliche Vermögenslage des Mannes nicht mehr entspricht, das Urteil gesprochen durch die Bemerkung: „Es gibt Leute, die sich reich stellen, und fehlt doch Alles“ (13, 7^a). Bettelstolz ist ein lächerlich Ding, der hochgeborne Junker, der seinen Stammbaum im Kopf und im Geldbeutel beständige Ebbe hat, eine traurige Figur. „Besser ein unansehnlicher Mann und der (nur) einen Sklaven hat, als einer, der sich brüstet und des Brodes mangelt (12, 9).

Eine noch geringere Wertschätzung des Reichtums findet sich bei Agur: So sehr er einesteils vor Armut bewahrt bleiben möchte, damit die Not ihn nicht zum Dieb mache, so wenig steht sein Begehren nach Reichtum, weil er weiss, wie leicht der Reiche in falschem Vertrauen auf seinen Reichtum zu frecher Verachtung Jahves fortschreitet. Nur dahin geht sein bescheidener Wunsch, dass Gott ihn das ihm zugeordnete Brot essen lassen möge, d. h. dass er ihm den im grossen Welthaushalt auf ihn ordnungsgemäss entfallenden Teil irdischer Güter gewähre, dessen er bedarf, um ohne Nahrungssorgen leben zu können (30, 8 f.). Auch ein plötzliches Emporschnellen aus bisheriger bescheidener oder gar ungünstiger Lebenslage zu bedeutsamer herrschender Stellung oder zu grossem Reichtum hält er für wenig wünschenswert. Das zeigt der Spruch von den 4 Unausstehlichen: „Unter dreien erbebt die Erde, und unter vieren vermag sie es nicht auszuhalten: Unter einem Knecht, wenn er Herrscher wird, und unter einem Narren, wenn er Brots genug hat, und unter einer, die Niemand mochte, wenn sie einen Mann bekommt, und unter einer Magd, wenn sie ihre Herrin beerbt“ (30, 21—23). Nur wenigen ist es gegeben, sich in einen solchen totalen Umschwung recht hineinzufinden, und unter einem Parvenu zu leben ist für Niemanden angenehm.

So gilt denn Reichtum und angesehene Stellung den Spruchdichtern zwar im Grossen und Ganzen immerhin als

ein Gut, aber sie halten ihn nicht für unumgänglich notwendig, um glücklich zu sein. Hingegen eine wesentliche Vorbedingung zur irdischen Glückseligkeit ist ein schönes Familienleben. „Eine Krone der Alten sind Kindeskind, und der Kinder Schmuck sind ihre Väter“ (17, 6). Eine zahlreiche in Kindern und Kindeskindern blühende Familie ist wie eine schöne Krone der Ehren für den, von dem sie ausgegangen und in dem sie eben deswegen auch ihr gemeinsames Oberhaupt verehrt. Umgekehrt kommt der Glanz der Thaten der Väter auch ihren Nachkommen zu Gute, so dass es sich bewahrheitet, was v. b sagt: der Kinder Schmuck sind ihre Väter.“ Nur wo Eltern und Kinder auf einander stolz sein können, da ist rechtes Familienglück möglich. Für Alt und Jung aber gilt als weitere Bedingung, ohne die ein volles Gefühl der Selbstbefriedigung nicht statthaben kann, dass sich jeder der seiner jeweiligen Altersstufe angemessenen Entwicklung seiner körperlichen und geistigen Kräfte zu erfreuen habe; denn „Schmuck der Jünglinge ist ihre Kraft, Zier der Alten Silberhaar“ (20, 29).

Ziehen wir schliesslich noch die einleitende Sammlung späterer Weisheitsreden (c. 1—9) in Betracht, so erscheint hier allerdings Allen voran die Weisheit als das höchste und daher am meisten zu erstrebende Gut. „Ihre Erwerbung ist besser als der Erwerb von Silber, und über Lautergold geht ihr Ertrag (hier schon der Blick auf die segensreichen Folgen der Weisheit!), und was dir nur gefallen mag, es gleicht ihr nicht“ (3, 15; 8, 11), cf. dazu auch das Urteil der ältesten Sammlung: „Weisheit erwerben, wie viel besser ist's als Lautergold, und Einsicht gewinnen erlesener als Silber“ (16, 16). Doch kann nicht in Abrede gestellt werden, dass sie, wiewohl das höchste, doch nicht das letzte Gut ist, welches dem Weisheitsjünger als Ziel vorschwebt. Wohl erscheint die Weisheit als die hehre Braut, um die der Weisheitsjünger wirbt, allein betrachtet

man's recht, so wirbt er um sie, nicht sowohl um ihrer eigenen Herrlichkeit willen, als vielmehr wegen all' der guten und schönen Dinge, die sie als Mitgift in die Ehe bringt, daher diese ganze Verbindung mit einer blossen Verstandesheirat eine unangenehme Ähnlichkeit gewinnt. Die Weisheit ist so kostbar, weil sie der Schlüssel zu den Schatzkammern des Glückes ist.

Als der thatsächliche Gewinn, der aus der Aneignung der Weisheit erwächst, erscheinen auch in diesem Abschnitt wiederum so ziemlich die gleichen Güter, wie in den früheren Sammlungen. Die erste Stelle nimmt auch hier wieder das Leben ein, und zwar mit der gleichen Beschränkung auf das irdische Leben, wie vorhin: „Länge der Tage und Jahre des Lebens, (חַיִּים h. l. prägnant: Jahre, in denen der Mensch sich wirklich eines Lebens erfreut, das diesen Namen verdient, indem es volle Auswirkung aller in ihm angelegten Wünsche und Kräfte ist, Del. aller Störung entnommenes Wohlsein) und Friede, das werden die köstlichen Besitztümer sein, welche die Befolgung der Weisheitslehren dem aufmerksamen Liebhaber der Weisheit einbringen wird“ (3, 2). Dies Leben aber wird vor Allem als ein Leben in leiblicher Gesundheit gedacht: „Heilung wird sein deinen Sehnen (eigentlich deinem Nabelstrang) und Erquickung deinen Gebeinen“ (3, 8). In 3, 16 erscheint Lebenslänge zur Rechten und Ehre zur Linken der Weisheit, wozu in v. 17, um das Glück voll zu machen, die Gewissheit kommt, dass man all' diese Güter auch in schönem Frieden wird geniessen können. Gleicherweise sucht der Spruchdichter in 4, 10 seinen Schüler zur Annahme seiner Lehren geneigt zu machen, indem er sagt: „Höre, mein Sohn, und nimm an meine Worte, so werden dir der Lebensjahre viel werden“, dazu 4, 13: „Halte fest an der Zucht, werde nicht lass, bewahre sie, denn sie ist dein Leben“ und 4, 22: „Denn Leben (-erhaltend) sind sie (s. die Lehr-

reden des Weisen) für jeden, der sie sich aneignet und Heilung seinem ganzen Fleische.“ Die letzten Worte machen es zu einer direkten Unmöglichkeit, in חַיִּים eine Beziehung auf das Jenseits zu finden.

Auch in dem grossen Lobpreis ihrer selbst, welchen der Dichter in c. 8 der Weisheit in den Mund legt, findet sich diese, wiewohl ihre in v. 22—31 beschriebene Würde ein hinreichend kräftiger Antrieb sein könnte, sich ihrem Dienste zu ergeben, am Schlusse noch veranlasst, den Egoismus der Menschen als wirksamstes Motiv aufzurufen: „Wer mich findet, der findet Leben, und erlangt Wohlgefallen von Jahve (welches sich eben wieder in Segnung mit irdischem Glück kund gibt); wer sich aber an mir veründigt, vergewaltigt sein eigen Leben, Alle, die mich hassen, lieben den Tod (8, 35 f.), sofern nämlich der Thor zur Strafe seines Widerstrebens gegen die Einwirkungen der Weisheit von Jahve mit Unglück verfolgt und schliesslich durch vorzeitigen Tod aus dem Lande der Lebendigen hinweggerafft wird“ (cf. 1, 18 f.; 1, 26 f.; 1, 31 f.; 2, 18 f.; 2, 22; 3, 35; 4, 19; 5, 23 dazu 10, 21. 24 f. etc.).

Ebenso klingt in 9, 11 die Rede der Weisheit aus in die Verheissung: „Durch mich werden deine Tage viel werden und die Jahre des Lebens werden dir gemehrt werden.“

Von jenseitigem Leben in alledem nirgend auch nur ein Wort, allüberall, wohin man schaut, kennen die Spruchdichter nur ein Leben im Diesseits; von dem erhoffen sie ihr Glück.

Was aber macht nun dem Weisen dieses Leben im Diesseits, welches er sich, wie eben gezeigt, so lang wie möglich wünscht, so begehrenswert? Antwort: Das Glück, dessen er in demselben zu geniessen hofft; gefunden aber wird dies Glück in einer durch keinerlei Not getrüben durch Gottesfurcht und Weisheit stets in den rechten

Grenzen erhaltenen Freude an der Gesamtheit alles irdischen Seins, soweit dasselbe nicht den Zwecken widergöttlicher Thorheit dienstbar geworden ist. Es ist die harmlose Freude des noch unverbildeten Menschen an jeglichem irdischem Gut, welche sich in den Wünschen und Versprechungen der Spruchdichter widerspiegelt. Von blasierter Übersättigung und dem aus letzterer häufig resultierenden Pessimismus, von weltchmerzlichen Anwandlungen, wie sie Qoheleth hat, nirgends eine Spur, ebenso wenig von einer den wahren Wert der irdischen Güter verkennenden Möncherei, die vor lauter ungesundem Sehnen nach Vergeistigung alles Materielle auch als das Unreine und Sündige betrachtet. Es sind eben kerngesunde natürliche Menschen, die mit ihrem Wünschen und Hoffen noch auf festem Erdgrund stehen und in ihrem einfachen Optimismus, der sie von der Möglichkeit einer Vollbefriedigung des menschlichen Glücksbedürfnisses schon auf dieser Erde überzeugt hält, eines schönen Glücksgefühls geniessen. Dass freilich auf die Dauer dieser Standpunkt unmöglich festzuhalten war, und in wiefern der Fortschritt zum Höheren bereits in ihm selbst angelegt war, wird nachher noch klar werden. Hier nur noch die hauptsächlichsten Stellen, welche beweisen, dass auch die späteste grössere Sammlung von Weisheitsreden, trotz des Fortschrittes, den sie in anderer Beziehung (cf. II. Hauptteil) gegenüber den älteren Gnomikern aufweist, noch kein Bedürfnis gefühlt hat, von demselben abzugehen.

Das Erste, was der Weise von c. 1—9 in dem von Jahve zu verlängernden Leben als Lohn seines weisheitsgemässen Wandels erhofft, ist dies, dass Jahve ihm den Lebensweg glatt und eben mache, dass er darauf wohlgemut und ohne Hindernisse wie auf wohlchaussierter Strasse fortwandern kann (3, 6). Ebenso verspricht 1, 33 die Weisheit ihrem Jünger als Lohn der Achtsamkeit, mit welcher

er ihre Lehren aufnimmt, dass er wohnen werde in Sicherheit und guter Ruhe vor allem Grauen des Unglücks. Positiver Segen von Jahve wird hingegen dem Weisen 3, 33 in Aussicht gestellt. Wie das aber gedacht wird, erhellt gleich aus 3, 35: „Ehre erben Weise, aber Narren tragen Schande davon.“ Gleicherweise belohnt die Weisheit nach 4, 8 f. die ihr erwiesene Wertschätzung durch Erhöhung ihrer Verehrer, wer sie liebend als seine Braut umfasst, den schmückt sie mit hoher Ehre und windet ihm der Anmut Kranz um's Haupt. Ihr Gepräge wird ihrem Liebhaber auch äusserlich aufgedrückt sein, der innere Seelenadel verleiht auch der äusseren Erscheinung eine ehrfurchtgebietende Würde. Weniger irdisch, doch ohne in's Jenseits hinüberzureichen, klingt 4, 18: „der Gerechten Pfad ist wie Helligkeit des Morgenglanzes, die fortgehend heller wird, bis der Tag feststeht (d. h. bis zum Mittag, zu welcher Tageszeit nach Fleischer der Zeiger der Wage sich in der Mitte fixiert hat, während er sich in den übrigen Tagesstunden nach rechts oder links neigt). Kurz und bestimmt spricht Now. den Gedanken dieser Stelle aus: „Je mehr der Gerechte auf dem von Gott vorgezeichneten Wege vorwärtsschreitet, umsomehr wird es Licht um ihn und in ihm, es wächst seine sittliche Erkenntnis.“ Durch diese in den Stand gesetzt, etwa auf seinem Wege lauende Gefahren als solche zu erkennen, wird er dieselben glücklich vermeiden, was für sein ganzes Geschick zur Folge hat, dass auch dieses sich immer heller und lichter gestaltet, um schliesslich sich zur vollen Sonnenhöhe des Glücks zu erheben. Viel bestimmter ausgeprägt erscheint die Hoffnung eines rein irdischen Glückes in 2, 21, wo im Gegensatz zu den Gottlosen den Geradsinnigen und Unsträflichen dauernder ungestörter Besitz des Landes verheissen wird, wozu 3, 9 f. für denjenigen, der auch in guten Tagen der schuldigen Dankbarkeit gegen Jahve nicht vergisst, das

Versprechen hinzufügt, dass Jahve sich für diese Ehrung erkenntlich zeigen werde dadurch, dass „sich füllen werden deine Vorratskammern mit sättigendem Gut und deine Kellern überfließen von Most.“ Vollends klar wird die Diesseitigkeit der Glückshoffnung durch Nominierung der Güter, welche die Begleitung der Weisheit bilden. Während, wie schon oben bemerkt, Länge der Lebenstage als dasjenige Gut, ohne welches alle andern an ihrem Werte wesentlich verlieren würden, zur Rechten der Weisheit steht, sehen wir Reichtum und Ehre zu ihrer Linken (3, 16), wozu in 8, 18 noch dauernder Wohlstand und Gerechtigkeit kommen. Die Anführung der letzteren ist besonders bedeutsam, weil sie beweist, dass der Dichter stets strengste Sittlichkeit nicht nur als Vorbedingung, sondern auch als integrierenden Bestandteil des von dem Menschen zu erstrebenden Glückes betrachtet.

Damit ist sein ganzes Glückseligkeitsideal der Sphäre des bloßen gemein materiellen Genusses entrückt, und als Ziel seines Strebens wird nun eine Art Paradieseszustand erkennbar, ein Himmel auf Erden. Halten wir damit zusammen, was oben von den Äusserungen der Spruchdichter über den Wert des Reichtums angeführt wurde, so tritt zu Tage, dass es ebenso oberflächlich als ungerecht ist, den Spruchdichtern den Vorwurf des Eudämonismus im landläufigen Sinne zu machen. Weit entfernt davon, irdisches Gut und irdischen Genuss um jeden Preis und mit allen Mitteln erstreben zu wollen, wissen sie vielmehr, dass auch der reichste irdische Besitz keine Garantie wahren Glückes bietet. Dies letztere erwächst dem Menschen nur dann, wenn er in Übereinstimmung sich befindet mit der gottgeschaffenen Idee seiner selbst. Indem er sich als denjenigen benimmt, als welchen ihn Gott gewollt hat, gewinnt er alsobald auch die rechte Stellung zu dem übrigen Weltganzen und den in demselben enthaltenen Gütern. Die

Fähigkeit, diese letzteren in rechter Weise zu brauchen, ist die Konsequenz seiner Übereinstimmung mit der göttlichen Idee von ihm selbst, und die thatsächliche Begabung mit denselben wird ihm wieder zum greifbaren Unterpfand und Beweis dafür, dass diese Übereinstimmung wirklich vorhanden ist. Das irdische Wohlergehen ist die göttliche Antwort, durch welche Jahve die Gottgemässheit des menschlichen Verhaltens anerkennt, und eben in dieser durch dauerndes irdisches Wohlergehen zu unumstösslicher Gewissheit erhobenen Harmonie mit Jahve besteht nach der Anschauung der Spruchdichter des Menschen wahrhafte Glückseligkeit. Ihre Schüler zu diesem ihnen als höchste Vollkommenheit erscheinenden Ziele zu bringen, ist die besonders in c. 1—9 auf das klarste ausgesprochene Absicht, welche die Spruchdichter mit ihren Lehren verfolgen. Allein der Höhe dieses Zieles entspricht auch die Schwierigkeit des Weges, der dahin führt. Nur der Weise wird auch der wahrhaft Glückliche, der im frohheiteren reinen Genuss der Erdengüter sich der Harmonie mit Gott, mit der Welt und mit sich selbst erfreut. Darum gilt es vor Allem, die Menschen zu Weisen zu machen. Zu diesem Zweck aber war es in erster Linie notwendig, solche Motive in Wirksamkeit treten zu lassen, welchen die Kraft zuzutrauen war, das Verhalten des Menschen zu einem den Forderungen der Weisheit entsprechenden umzugestalten. Ein solches bot sich wie von selbst in dem erfahrungsgemäss allen Menschen gemeinsamen Glücksbedürfnis. Denn mag auch in den Vorstellungen von Glück bei den Menschen Verschiedenheit herrschen, ein Leben, in welchem Alles innerlich als Wunsch Vorhandene auch thatsächlich realisiert ist, erstreben Alle: der stolze Stoiker will es, indem er auf das, worin der grosse Haufe das Glück findet, verzichtet, um doch wieder das Glück in seiner Weise zu finden, die Sehnsucht nach dem Glück hat die Menschen in Wüste-

neien und Einöden getrieben, die Sehnsucht nach dem Glück macht moderne Denker zu finstern Pessimisten und gauckelt ihnen mit dem Buddhismus Nirwana als den Zustand vor, in welchem alle Disharmonie, unter der sie gegenwärtig leiden, in Harmonie aufgelöst sein wird. Es gibt Nichts, worin die Menschen so einig wären als in der Jagd nach dem Glück.¹⁾ Wer ihnen mit irgend welchem Scheine der Wahrheit Befriedigung dieses Suchens in Aussicht zu stellen vermag, wird auch im Stande sein, auf ihr Verhalten einen bedeutsamen Einfluss auszuüben. – Wird also den Spruchdichtern daraus ein Vorwurf zu machen sein, wenn sie zur Erreichung ihres durchaus reinen Zweckes das in jeder Menschenbrust vorhandene Sehnen nach Befriedigung seiner selbst benützten?! Sie würden nicht die Weisen sein, welchen das Menschenherz in seinen tiefsten Tiefen kund geworden ist, wenn sie es nicht thäten. Allein „die Erweckung der Lohnsucht ist unsittlich“, wendet man ein. Aber der Eine, der von keiner Sünde wusste, hat es in der Bergpredigt nicht verschmäht, denen die auf sein Wort hören würden, einen Lohn in Aussicht zu stellen, und denjenigen, welchen das Wort Christi zu wenig ist, thut vielleicht eines Menschen Wort Genüge, indem sie sich erinnern, was Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft sagt: „Unser ganzer Lebenswandel soll sittlichen Maximen untergeordnet werden, dieses kann aber nicht geschehen, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetz, welches eine blosse Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, und dies ist eben die Hoffnung einer unserer Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit in diesem oder einem andern Leben. Ohne diese Hoffnung sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewun-

¹⁾ cf. hiezu das treffliche Büchlein des Schweizers Hilty „das Glück“ I. Teil. Leipzig 1892.

derung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausführung, weil sie nicht den ganzen Zweck erfüllen, den die Vernunft einem jeden vernünftigen Wesen a priori bestimmt“. Man lasse also den billigen bis zum Überdruß wiederholten Vorwurf des Eudämonismus gegen die Spruchdichter endlich fallen und bequeme sich lieber zu einer Anerkennung der pädagogischen Weisheit, mit welcher sie ihre Jünger zur Ausübung einer reinen und hohen, alle Lebensgebiete umfassenden Sittlichkeit zu kräftigen suchten.

Nicht darin, dass sie überhaupt den Hinweis auf den Lohn, den der Weise zu erwarten hat, benützen, um ihren Lehren Eingang zu verschaffen, liegt ihr Mangel, sondern einzig und allein darin, dass die Voraussetzung, auf welcher sie ihr Glückseligkeitsideal aufbauen, nicht in Übereinstimmung zu bringen ist mit dem wirklichen Leben. Dass Frömmigkeit und weisheitsgemässer Wandel mit unbedingter Sicherheit auf irdisches Glück nicht rechnen können, ist eine Erfahrungsthatsache, die keines weiteren Beweises bedarf. „Aber“, sagt man, um den Spruchdichtern beizuspringen, „die Richtigkeit des Glaubens an die göttliche Vergeltung, auf welcher ihre Argumentation beruht, wird durch eine hier auf Erden sich wohl des öftern zeigende Inkongruenz zwischen Verdienst und Schicksal nicht erschüttert. Mag es auch geschehen, dass das irdische Wohlergehen des Frommen mit seiner Gerechtigkeitsleistung nicht immer im Einklang steht, so ist dies doch noch kein Beweis dafür, dass die vergeltende Gerechtigkeit Gottes überhaupt ein leerer Wahn sei. Die endgültige Entscheidung über Glück oder Unglück des Menschen liegt eben nicht in dieser Zeit, sondern in der Ewigkeit.“ Dies ist vom Standpunkte des späteren Judentums und des Christentums aus geredet. Allein ob diese Verlegung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes in das Jenseits bereits in dem Gedankenkreise der Spruchdichter eine Stelle gehabt habe, bleibt so lange zweifel-

haft, bis der Beweis dafür erbracht ist. Ob dies aber überhaupt möglich sei, kann nur durch genauere Inbetrachtung der Vorstellungen eruiert werden, welche in Bezug auf die Dinge nach dem Tode in Pr. zu Tage treten. Dazu sei im Folgenden ein Versuch gemacht.

Als Erstes drängt sich bei Durchsicht der hierhergehörigen Stellen die Wahrnehmung auf, dass der Tod stets als das Schlimmste betrachtet wird, was einem Menschen begegnen kann, daher möglichst lange davor bewahrt zu bleiben, wie oben gezeigt, die am meisten ersehnte Belohnung ist, durch welche der Weise des göttlichen Wohlgefallens gewiss wird. Hingegen wird mit dem Hinweggerafftwerden durch vorzeitigen Tod, mit dem Hinuntersteigen in die Scheol immer und immer wieder als mit der Hauptstrafe gedroht, welche der Gottlose und der Tor zu gewärtigen hat. „Der Ehebrecherin Haus neigt sich zum Tode, und ihre Pfade zu den Schatten, Alle, die zu ihr eingehen, kehren nimmer zurück und Lebenspfade erreichen sie nicht“ (2, 18 f.; 5, 5 f.; 7, 27); und die Narren, die der gastlichen Einladung der Torheit folgen, sind, während sie sich noch des Lebens zu freuen wähnen, im Grunde schon eine Beute der Scheol“ (9, 18). Sterben muss, wer keine Zucht annehmen will (5, 23; 15, 10) und „wer Zucht verlässt, missachtet seine Seele (d. i. sein Leben) aber seine Seele behütet, wer auf seinen Weg achtet“ (15, 32; 16, 17^b). Dazu versichert in 8, 36 die Weisheit: „Wer wider mich sündigt, vergewaltigt seine Seele, Alle meine Hasser lieben den Tod“ und 11, 19^b droht: „Wer Bösem nachjagt, dem gereicht's zum Tode.“ Also auf Verachtung von Weisheit und Gottesfurcht steht so sicher die Todesstrafe, dass es offener Selbstmord wäre, sich ihrer schuldig zu machen. Wer dagegen der Weisheit Gebote bewahrt, der bewahrt damit auch sein Leben, wer aber seines Weges nicht achtet (d. h. wer nur so gleichgiltig in den Tag und in die Welt hineinlebt, ohne sich

klar darüber zu werden, welches das Ziel ist, zu dem sein Weg ihn führen wird) der wird getötet werden 11, 19^b.¹⁾ Dass der Dichter bei diesem letzteren Ausdruck an gewaltsame Hinwegraffung inmitten der Lebensbahn denkt, zeigt auch 21, 7: „Die Gewaltthätigkeit der Gottlosen zerrt sie nach“ (Vַרְרָא nicht גַּרִי fürchten) d. h. der Gewaltthat, die der Frevler ausgeübt hat, antwortet eine andere, die gegen ihn sich richtet, und Tod durch Gewalt ist sein Ende. Während auf der Arbeit des armen (mit dem Nebensinn des redlichen) Mannes sichtlich der Segen Gottss ruht, so dass schon die einfachste Art der Bodenkultur, die einmalige Umpflügung des bisher brachliegenden Feldes mit Fülle des Ertrages lohnt, weist der Spruchdichter auf Fälle, in welchen Leute in Folge eines Wandels in Nichtrechtmässigkeit nicht nur ihren bisherigen Glückstand nicht behaupten konnten, sondern plötzlich vom Unglück wie von einem Wirbelsturm erfasst und hinweggerafft wurden (13, 23). Der Umstand, dass dem redlichen Armen in 13, 23^a irdischer Segen verheissen wird, begünstigt die Annahme, dass auch in v. ^b der Verfasser nur an eine Strafe gedacht habe, die sich mit dem leiblichen Tod vollendet. Ebensowenig wird widerstritten werden können, dass der Spruch: „Das Haus der Gottlosen wird weggetilgt, das Zelt der Redlichen aber sprosst empor“ (14, 11) nur von irdischem Untergang, resp. Emporblühen einer Familie zu verstehen sei. Auch 10, 25 (cf. 1, 27 und 12, 7): „Wenn ein Wirbelsturm (übers Land) hinfährt, so ist kein Gottloser mehr da, der Gerechte aber ist dauernde Gründung“, weiss von keiner anderen Strafe der Gottlosen, als von gänzlicher Zertrümmerung ihrer irdischen Glücksstellung, wobei sie selbst das Leben verlieren. Die Stürme, welche sich von Zeit zu Zeit im Leben des

¹⁾ Die Passivform des K'tib, welche in die Q'rêlesart umzuwandeln durchaus überflüssig ist, deutet an, dass ein solcher Mensch eines gewaltsamen Todes sterben wird.

Einzelnen wie der Völker ereignen, üben, so will der Weise sagen, in erster Linie eine vernichtende Wirkung auf die Gottlosen aus, die Gerechten dagegen gehen aus all' diesen Wettern unversehrt hervor und erweisen sich eben dadurch als solche, deren Fundament fest genug ist, um ihnen ihren Bestand in fernste Zeiten zu garantieren. Auch Del. gibt zu, dass dieser Spruch den diesseitig beschränkten altl. Standpunkt des Verfassers erkennen lasse, wenn er aber dann noch hinzufügt, die Wahrheit desselben bewähre sich, indem der Gerechte, er sterbe, wann und wie er wolle, erhalten bleibt, während der Gottlose verloren geht, so dient diese Bemerkung mehr der Erbauung als der Exegese. — Auch dem Lügenzeugen droht schneller Tod (21, 28) dergleichen wird nach 22, 23 Jahve diejenigen, welche die Niedrigen beraubten, des Lebens berauben. Kurz: „Gottlosigkeit lässt ausgleiten die Sünder (13, 6) und die Leuchte der Gottlosen verlöscht“ (13, 9). Über den Tod hinaus ist in all' diesen Unglücksdrohungen nicht die geringste Andeutung vorhanden, des Gottlosen Sturz und das Verlöschen seiner Leuchte sind auch nur Bilder, welche den Zusammenbruch seiner irdischen Glücksstellung veranschaulichen. Der Tod, der ihm wieder und wieder gedroht wird, ist ein ausser der natürlichen Ordnung stattfindender vorzeitiger Tod, und der Gedanke an einen geistlichen oder ewigen Tod ist nie in eines Spruchdichters Sinn gekommen. Selbst den Gott und Menschen verhassten Elternverächters trifft nur zeitliche Strafe, die obzwar über den Tod hinausreichend, doch immerhin auf Erden bleibt. Mit Schimpf und Schande unbegraben liegen zu müssen, den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes zum Frasse, das ist das letzte, über das hinaus sich die Spruchdichter Nichts mehr denken können, wodurch Gott den Sünder strafte (30, 17). Ebenso wissen sie auch von einer Segnung Jahves, die über den Tod hinausreicht, aber irgend welche metaphysische Hoff-

nungen lassen sich auch aus den hier einschlägigen Verheissungen nicht herauslesen. Fortzuleben in einer zahlreichen in Glück und Ehren stehenden Nachkommenschaft ist ein Lieblingsgedanke des Hebräers und sein einziger Wunsch in Bezug auf die Dinge nach dem Tode, daher es zur Erhöhung seines Glückes wesentlich beiträgt, wenn er dessen versichert sein darf, dass es seinen Kindern auch nach seinem Hinscheiden wohl ergehen wird. Dass diesem Wunsche des Gerechten als einem vollberechtigten auch die thatsächliche Erfüllung nicht fehlen soll, verheissen Sprüche wie 13, 22: „Der Gute hinterlässt Erbschaft den Kindeskindern“ oder 14, 26: „In der Furcht Jahves liegt mächtiges Vertrauen, und eines solchen (eines Gottesfürchtigen) Kinder haben Zuflucht“; und wieder 20, 7: „Wer in seiner Unschuld wandelt als Gerechter, Heil seinen Kindern nach ihm!“ (cf. Ex. 34, 7.) Überhaupt: „Das Andenken des Gerechten ist im Segen, aber der Name des Frevlers verfault“ (10, 7).

Also von dem Glauben an irgend welche Erfahrungen, welche die abgeschiedene Seele erst nach dem Tode von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes machen wird, in Segensverheissung wie in Strafdrohung, soweit wir bis jetzt die Sache überschauen können, nirgends eine Spur! Wohl aber leuchtet die gegenteilige Meinung von einer bereits im Diesseits zu voller Auswirkung kommenden göttlichen Vergeltung aus allen bisher angeführten Stellen hervor, wozu noch kommt, dass das Angebot einer Wette darüber, dass Jahve den Gottlosen nicht als unschuldig wird dastehen lassen, während der Same der Gerechten errettet wird, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit der festen Überzeugung Ausdruck giebt, dass Gottes Urteil über den Menschen, sei's in seinem eigenen, sei's in seiner Nachkommen Schicksal, vor aller Augen offenbar werden wird (11, 21). Auch die ausdrückliche Einfügung des בְּאֵרֶךְ in 11, 31 dürfte ein kaum zu widerlegender Beweis dafür sein, dass die

Spruchdichter nur eine im Diesseits zum Vollzug kommende göttliche Vergeltung gekannt haben.

Trotz dieses Sachverhalts hat die Meinung, dass den Spruchdichtern der Gedanke einer jenseitigen Vergeltung nicht völlig fremd sei, zu allen Zeiten Verteidiger gefunden. Allein die Stellen, auf welche man den Beweis hiefür gründen zu können meinte, erweisen sich bei näherer Betrachtung für diesen Zweck als unzureichend. Gehen wir sie einfach der Reihe nach kurz durch, um uns davon selbst zu überzeugen: 11, 4 redet von einem Tage des Zornes, an welchem nur Gerechtigkeit vom Tode werde erretten können. Allein gerade dafür, worauf es ankäme, nämlich, dass dieser Tag von dem Dichter erst in der Zeit nach dem Tode erwartet wird, fehlt im Wortlaut der Stelle jeglicher Anhaltspunkt. Vielmehr nötigt die Rücksicht auf die in den oben angeführten Äusserungen der Spruchdichter zu Tage tretende Meinung, dass die Vergeltung bereits hier auf Erden eintrete, zu der Deutung, dass auch dieser Tag des Zornes, weit entfernt ein Analogon des ntl. jüngsten Gerichtes zu sein, lediglich der Tag ist, an welchem sich der göttliche Zorn über den Sünder auch öffentlich durch die über denselben hereinbrechende Unglücksheimsuchung manifestiert. Auch die Erwähnung der irdischen Habe, welche an solchem Tage keinen Schutz vor dem Unglück wird bieten können, weist darauf hin, dass sich der Dichter unter יוֹם עֲבָרָה eine innerhalb des irdischen Lebens zum Ausbruch kommende Erweisung des göttlichen Zornes denkt, wie denn auch die Parallelstellen Jes. 10, 3; Ez. 7, 17, Zeph, 1, 18 von dem Tag des Zornes nur ein irdisches Strafgericht erwarten, nämlich den politischen Sturz des israelit. Gemeinwesens durch die heidnische Weltmacht. Allerdings hat der ntl. Endgerichtstag ein altl. Vorbild an Joël 4. Aber von einem Vergeltungsgericht über das Einzelindividuum, welches je nach seinem Wandel im Leben Seligkeit oder Verdammnis em-

pfangen wird, ist auch bei Joël keine Rede, sondern nur von dem schliesslichen herrlichen Sieg des Gottesvolkes im Ganzen, der die Vernichtung der feindlichen Heidenmächte als sein Korrelat in sich schliesst. Zudem ist auch dafür, dass der Gedanke Joëls von der Spruchweisheit acceptiert worden sei, aus Pr. ein Beweis nicht zu erbringen, da die Spruchdichter entsprechend dem, dass ihr Interesse darauf gerichtet war, den Einzelnen zu einem gottesfürchtigen und weisen Menschen zu erziehen, gar keinen Anlass hatten, zu den in's Grosse gehenden politischen Zukunftshoffnungen der Propheten Stellung zu nehmen.

Auch wenn 23, 18 dem Gottesfürchtigen versichert: „so wahr es eine Zukunft gibt, soll deine Hoffnung nicht abgeschnitten werden“ ist dies keine Vertröstung auf das Jenseits, sondern der Dichter will sagen: So gewiss die Dinge auf dieser Welt einer fortwährenden Weiterentwicklung unterliegen, so gewiss soll auch die Hoffnung des Frommen, welche für den Missethäter Bestrafung, für ihn selbst aber Genugthuung und Entschädigung für etwa erlittene Unbill durch nachheriges umso schöneres Glück erwartet, nicht zu Schanden werden. Ebenso verhält es sich mit 24, 14: „Wenn du Weisheit gefunden hast, so gibt es eine Zukunft, und deine Hoffnung wird nicht abgeschnitten werden“; אֲחֵרִית hat hier den gleichen Sinn, wie in unserer Redensart: „Der Mann hat noch eine Zukunft“, womit wir sagen wollen, er habe begründete Aussicht, es im Leben noch zu einer stattlichen Glücksstellung zu bringen; nur der Fromme kann mit froher Zuversicht auf das blicken, was nach der Situation folgen wird, in der er sich jeweils befindet, denn für ihn folgt eben nach dem Glauben der Spruchdichter mit Sicherheit noch etwas, was das Leben lebenswert macht, nämlich lange Jahre freundlichen zufriedenen Lebensgenusses. Der Gottlose dagegen kann sich mit solcher Hoffnung nicht trösten, weil ihn das Unglück

jeden Augenblick wie vernichtender Wettersturm zu Boden schmettern kann, dass er nimmermehr wiederaufsteht. Denn „Der Böse hat keine Zukunft, die Leuchte der Gottlosen verlöscht“ (24, 20).

Wenn ferner die Unterweisung der Weisen resp. die Furcht Jahves ein Born des Lebens genannt wird (13, 14; 14, 27), zu entrinnen den Schlingen des Todes, so wird keiner, der altl. Redeweise kundig ist, dies auf ewiges Leben oder ewigen Tod zu beziehen wagen. Nur ein homiletischer Zweck könnte eine derartige Erfüllung altl. beschränkter Vorstellungen mit christlichen Gedanken entschuldigen.

Indess darf nicht verschwiegen werden, dass in der That einige Stellen vorhanden sind, welche der Behauptung, dass die Spruchdichter auch um eine erst nach dem Tode eintretende Belohnung des Gerechten gewusst haben, bessere Stützen zu bieten scheinen, als die bisher angeführten Citate.

Dass zunächst 4, 18 nicht über die Schranke der Diesseitigkeit hinausgehe, wurde schon oben (p. 233) festgestellt. Beachtet man dazu den Gegensatz von 4, 19: „Der Frevler Weg ist schwarze Nacht, sie wissen nicht, worüber sie straucheln“, so wird es vollends deutlich, dass nur von irdischem Glück resp. Unglück die Rede ist.

Weiter kommt in Betracht 12, 28: „Auf Gerechtigkeitspfade ist Leben וְדֶרֶךְ נְתִיבָה אֵל מוֹת.“ Text und Uebersetzung der 2. Vershälfte sind strittig. LXX haben: ὁδοὶ μνηστράων εἰς θάνατον, woraus ersichtlich, dass in ihrem hebr. Text an Stelle von נְתִיבָה etwas anderes stand. Was das gewesen, darüber wird nachher eine Vermutung erlaubt sein. Vulg. ist mit ihrer Übersetzung: iter autem devium ducit ad mortem, für viele Erklärer vorbildlich geworden, und allerdings fällt für die prägnante Bedeutung von נְתִיבָה = iter devium in die Wagschale, dass in Jer. 18, 15 die נְתִיבוֹת durch die Apposition דְּרָךְ לֹא סְלִיָּקָה als schlecht gebahnte Wege charakterisirt werden.

Dagegen kann Jud. 5, 6 (wie dies in Öhler, atl. Thl. § 243 Anm. 2 geschieht) nicht als Beweis für die Bedeutung *iter devium* beigezogen werden; denn dort sind die *נתיבות* Wege im allgemeinsten Sinn („... aufgehört hatten die Strassen und wer Wege machen musste, ging auf Schleichwegen“). Nachdem nun in der einzigen Stelle, in welcher *נתיבות* von schlecht zu begehenden Seitenpfaden gebraucht ist, der Prophet es erst noch für nötig hält, den Sinn, in welchem er das Wort dort gebraucht, durch eine Apposition ausdrücklich kenntlich zu machen, scheint es doch gewagt, die prägnante Bedeutung hier, wo gar Nichts auf dieselbe hinweist, so ohne weiteres anzunehmen. Übrigens verzichten wir auf detaillierte Besprechung aller weiteren Übersetzungsversuche, um uns sofort zu demjenigen zu wenden, der, wenn seine Richtigkeit erwiesen werden könnte, für die Entscheidung der Frage, ob die Spruchdichter von einem Leben nach dem Tode noch irgend etwas erwarteten, von grösster Bedeutung wäre. Del. nämlich übersetzt nach Ewalds Vorgang: „und das Wandeln ihres Steiges ist Unsterblichkeit“. Allein schon der Pleonasmus: „Weg ihres Pfades“ muss bedenklich machen, wiewohl Del. demselben durch Hinweis auf die allgemeine Bedeutung von *דָּרַךְ* = die Beschreitung, das Wandeln, seine Schwerfälligkeit zu benehmen sucht. Immerhin könnte Hiob. 6, 18 als Analogon angeführt werden. Schwerste Bedenken aber erheben sich gegen die von Ew. und Del. vertretene Auffassung des *אל מות*. Dies soll ein Begriff sein: Unsterblichkeit. Dass derartige negative Begriffe sonst durch Vorsetzung von *לֹא* erzielt werden, wird von Del. nicht bestritten. Allein dass auch *לֹא* einer solch' engen Verbindung mit einem Nomen nicht widerstrebe, soll durch 2. Sam. 1, 21 (bei Del. infolge eines Druckfehlers 2. Sam. 1, 13) bewiesen werden. Der Unterschied ist nur der, dass dort der Grund, weshalb gerade die Prohibitivpartikel gebraucht wurde, klar ist, in unserer

Stelle dagegen nicht. Denn dort ist das אֶל-טַל . . . עֲלֵיכֶם Nichts weiter als eine abgekürzte Verwünschung, in welcher poet. Redeweise das leicht zu ergänzende יְהִי einfach weggelassen hat. Wollte man unsere Stelle genau nach Analogie von 2. Sam. 1, 21 übersetzen, so würde sich, Del. Wiedergabe von דָּרְךָ נְהִיבָה einstweilen als richtig angenommen, lediglich der Wunsch ergeben: „und das Wandeln ihres Steiges — nicht möge Tod“ (sc. über dasselbe kommen). Aber erstens pflegen sich die Spruchdichter überhaupt nicht in Wunschsätzen zu ergehen, sondern ihre Meinung kleidet sich in bestimmte indikative Drohung oder Verheissung. Zum andern würde ein solcher Wunsch lediglich den Gedanken erhalten, dass der auf dem Gerechtigkeitspfade Wandelnde nicht von plötzlichem Straftod wie der Gottlose hinweggerafft werde. Damit wäre dann aber auch die Beweiskraft der Stelle für das Vorhandensein eines Glaubens an die Unsterblichkeit illusorisch geworden. Ob nach alledem noch eine Geneigtheit bestehen kann, an Ew. u. Del. Übersetzung festzuhalten, scheint zweifelhaft. Wir halten es daher für das Geratenste, mit LXX und Vulg. אֶל-מָוֶת zu punktieren und zu übersetzen: aber der Weg . . . führt in den Tod. Betrachten wir aber nun unsern Spruch im ganzen, so bemerken wir zuerst, dass derselbe in 2 Hälften zerfällt, in welchen sich die beiden logischen Subjekte אֶרֶץ und דָּרְךָ als Gegensätze gegenüberstehen. Als nähere Bestimmung stehen bei beiden Genitive, über deren ersten ein Zweifel nicht obwalten kann. Und eben dieser erste abstrakte Genitiv lässt auch im zweiten Glied als Näherbestimmung des Subjekts einen abstrakten Genitiv erwarten, welcher den Gegensatz zu dem Genitiv des ersten Subjekts bildet. Nachdem nun das masorethische נְהִיבָה einen im Gegensatz zu צִדְקָה stehenden Abstraktbegriff nicht enthält, legt sich die Vermutung nahe, dass hier im ursprünglichen Text ein Wort stand, welches etwa die Bedeutung der von LXX an die Hand gegebenen

μνηστειαλία hatte. Bickell W. Z. f. K. d. M. V. p. 197 schreibt daher flugs עֲבָרָה. Allein erstlich enthält עֲבָרָה keinen scharfen Gegensatz zu צִדְקָה (Geradheit, der entspricht vielmehr als ihr Gegenteil die Verdrehtheit, das Abgewichensein von der Norm des göttlichen Willens, also das, was die Spruchdichter stets als Thorheit oder Verirrung bezeichnen). Zum andern aber ist ein plausibler Anlass, aus welchem gerade עֲבָרָה in das völlig unähnliche נְהִיבָה verderbt worden sein sollte, durchaus nicht ausfindig zu machen. Die Korrektur עֲבָרָה kann daher als eine rein willkürliche nicht weiter in Betracht kommen. Eher noch könnte נְבִלָה für נְהִיבָה dagestanden sein. Aber freilich נְבִלָה kommt zwar in Chokmalitteratur noch Hiob 42, 8 vor, allein im Sprachschätze der Spruchdichter findet es sich nicht. Wir glauben, dass die Konsonanten, welche ursprünglich an Stelle des נְהִיבָה standen, נִהְיָה gewesen sind, welche als pt. Niph. von הָצָה verstanden auf den Sinn führen: „Aber der Weg des Verirrten (sc. vom geraden Wege der Gottesfurcht und der Weisheit) führt in den Tod.“ Vermehrte Wahrscheinlichkeit gewinnt diese Konjektur noch dadurch, dass kaum 2 Zeilen vorher (12, 26) der Satz ebenfalls durch eine Form des Stammes הָצָה geschlossen wurde, welcher Umstand gemäss der häufig genug zu beobachtenden Vorliebe der Sammler, Sprüche mit gleichem Schlagwort nebeneinander zu stellen, den Anlass gegeben haben dürfte, unsern Spruch gerade hier einzusetzen. Trifft unsere Übersetzung das Richtige, so enthält die Stelle Nichts, was darauf hinwiese, dass die Chokma hier, wie Del. versichert, die Schranke der Diesseitigkeit zu durchbrechen und ein den Tod depotenzierendes Leben zu verkündigen beginne. Der Gedanke ist der gleiche, wie sonst überall in Pr., wo die Spruchdichter durch Hinweis auf Lohn und Strafe ihre Hörer zu weisheitsgemässem Lebenswandel geneigt zu machen suchen. Und zwar ist תִּירָם zunächst Bewahrung des Lebens vor jeglichem Unfall

und Gefahr bis zu jener Höhe des Lebensalters, wo die Kraft des Menschen naturgemäss ihr Ende erreicht. Dementsprechend bedeutet andererseits der Gegensatz מָוֶת den als göttliches Strafverhängnis eintretenden Abschluss des Lebens in einer Zeit, in welcher das Vollmaass menschlicher Lebensdauer noch nicht erreicht ist. Der Gottlose fällt mitten auf der Bahn.

Als weiterer Beweis für das Vorhandensein eines Unsterblichkeitsglaubens bei den Spruchdichtern wird von Ew. und Del. 14, 32 geltend gemacht. Die nach dem überlieferten Text am nächsten liegende Übersetzung ist: „In seinem Unglück wird umgestossen der Frevler, aber getrosten Herzens ist der Gerechte (auch) bei seinem Tode. Nach Del. Meinung soll dieser Spruch ein Zeugnis dafür sein, dass die altl. Frommen entschliefen, „obwohl ohne explicites Wissen, doch nicht ohne Hoffnung des ewigen Lebens.“ Zunächst gibt diese vorsichtig balanzierende Erklärung Zeugnis davon, dass ihr Verfasser bei dieser Behauptung seiner Sache selbst nicht vollkommen sicher war. Auch der Wunsch Bileams in Num. 23, 10, welchen Ewald als Parallele herbeizieht, trägt für die Lösung der Frage, ob im A. B. der Glaube an eine erst nach dem Tode zu erhoffende Glückseligkeit vorhanden gewesen sei, Nichts aus. Denn Bileams Wunsch geht nur dahin, dass auch er für seine Person eines so leichten und schönen Endes teilhaftig werden möge, wie es den israelitischen Frommen bescheert wird. Weshalb Bileam den Tod der israelitischen Frommen für so schön erkannt hat, dass er sich wünscht, „sein Ende möge sein wie jener Ende,“ darüber enthält die Stelle Nichts, man müsste denn aus 23, 10^a: „Wer kann zählen den Staub Jakobs und die Zahl des vierten Teiles Israels“ den Schluss ziehen, dass Bileam den Tod der Israeliten deshalb für so beneidenswert hielt, weil sie mit dem Ausblick auf eine herrliche Zukunft ihres Volkes ab-

scheiden konnten (cf. auch Öhler atl. Thl.³ § 79). Auch wenn man sich mit der von LXX gebotenen Übersetzung von Pr. 14, 32: *ὁ δὲ πεποιθὼς τῇ ὁσιότητι δίκαιος* um der darin liegenden Selbstgerechtigkeit willen nicht befreunden mag, lässt sich mit der von Berth.-Now. vorgeschlagenen ethischen Fassung von *בְּרָעָתוֹ* und *בְּרָאָתוֹ* (wie LXX statt *בְּמִוְתוֹ* gelesen haben müssen), ein durchaus angenehmer Sinn gewinnen: „Durch seine Bosheit kommt zu Fall der Frevler, aber sicher durch seine Redlichkeit ist der Gerechte“. Allein direkt notwendig ist die Annahme der LXX Lesart überhaupt nicht, da die K'tib-Lesart ohne besondere exegetische Künste einen ganz guten Sinn gibt. Möglich ist bei derselben zweierlei, je nachdem man das Suffix in *בְּמִוְתוֹ* auf *רָשָׁע* oder auf *צַדִּיק* bezieht. Bei ersterer Beziehung, an die merkwürdigerweise noch Niemand gedacht zu haben scheint, würde sich der mit der ganzen bisher dargelegten Anschauung der Spruchdichter von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes übereinstimmende Gedanke ergeben: Dass der Fromme der gewissen Zuversicht sein darf, die göttliche Gerechtigkeit werde sich schliesslich doch durch Hinwegraffung des Frevlers erweisen. Hiemit wäre der gleiche Gedanken ausgesprochen, der in den Psalmen so oft anklingt, wenn dem Gottesfürchtigen verheissen wird, dass er seine Lust sehen werde am Falle seines Feindes (Ps. 54, 9; 59, 11; 91, 8; 92, 12; 118, 7 etc). Ein Widerspruch gegen Pr. 24, 17 liegt darin nicht, da es nicht gemeine Schadenfreude ist, die den Frommen beim Fall des Gottlosen erfüllt, sondern eine heilige Freude darüber, dass die Rechte des Herrn wiederum einmal den Sieg behalten hat (Ps. 118, 15), und somit für das Walten der göttlichen Gerechtigkeit abermals der Beweis erbracht wurde. Bleibt man hingegen bei der schon vorhin als die nächstliegende anerkannten Übersetzung: „Aber getrost ist der Gerechte in seinem Tode“, so enthält auch dieser Satz Nichts, was

als zwingender Beweis für das Vorhandensein des Glaubens an eine jenseitige Vergeltung gelten könnte. Im Gegenteil nach alledem, was wir im Eingang unseres Paragraphen von den Glückshoffnungen der Spruchdichter kennen gelernt haben, wird auch hier die getroste Stimmung, die den Gerechten selbst beim Sterben nicht verlässt, ihren Grund haben in dem Blick auf ein reiches wohlangewendetes Leben und in der beruhigenden Hoffnung auf das gesicherte Glück seiner Kinder und Kindeskinde, in denen sein Geschlecht weiter grünen wird, wenn auch der Stammvater längst in der Behausung der Schatten wohnt. Im Frieden fährt der Weise hinunter zur Scheol in die Gemeinde der Toten, befriedigt durch das volle reiche Menschenleben, dessen Vollmaass ihm Jahve als Lohn seiner Frömmigkeit gewährt hat. Zwar sieht er noch nicht wie Stephanus den Himmel offen, aber er sieht seine eigene Zukunft in der Schaar blühender Kinder und Enkel, die um sein Sterbelager versammelt sind, und mit einem Segenswunsch für seiner Kinder und seines Volkes Heil scheidet der Gerechte von dieser Zeitlichkeit, in der er den Dienst gethan hat, für welchen er nach Gottes uranfänglichem Weltplan bestimmt ward (cf. Gen. 49).

Noch könnte, um unsere Stellung zu der Frage nach der Unsterblichkeitshoffnung der Spruchdichter zu entkräften, auf 15, 24 hingewiesen werden, wo es heisst: Ein Lebenspfad nach oben führt dem weislich Handelnden, um auszuweichen der Scheol tief unten (הַשְׁחַלְתִּי Pausalform für הַשְׁחַלְתִּי mit ה locale cf. Ew. § 216c also: deren Ausdehnung sich in die Tiefe erstreckt). Ew. ist der Ansicht, dass dieser Spruch dem, was sonst in Pr. auf mannichfaltige Weise angedeutet wird, nämlich, dass es nur zwei wirklich verschiedene Wege gebe, von denen der eine nach oben zum ewigen Leben, der andere nach unten führe, nur den treffendsten und kürzesten Ausdruck gegeben habe, daher

derselbe sein Licht auf viele andere werfe. Allein es wird sich doch nicht jedermann entschliessen können, erst von „mannigfaltigen andern Stellen“ aus, deren Anführung noch dazu ganz unterbleibt, auf den Sinn unseres Spruches zu schliessen, um dann wiederum den so gewonnenen Sinn zum Beweise dafür zu verwenden, dass jene Stellen, aus welchen man eben argumentierte, den gleichen Sinn haben, den man auf diese Weise für unseren Spruch erzielt zu haben meint. Solche Beleuchtungskunststücke sind keine Beweise. Vorsichtiger urteilt Del.: Er weiss, dass das A. T. den Himmel noch nicht als Aufenthaltsort seliger Menschen kennt, zieht aber dann doch aus den Entrückungen Henochs und Elias den Schluss, dass „auch das A. T. eine Durchbrechung der düsteren Monotonie jener Vorstellungen durch Ausnahmen gekannt habe.“ Bauend auf der unsicheren Grundlage von 12,28, kommt dann auch er zu der Behauptung, dass das Dunkel der Scheol sich durch den wenn auch nur als Ahnung und Rätselwort hervortretenden Gedanken einer *ζωὴ αἰώνιος* in der Chokma zu lichten beginne. Der Sammelort alles diesseits Lebendigen soll mit unserer Stelle anfangen, zum Strafort der Gottlosen zu werden. Dass allerdings in der Chokmalitteratur im Grossen und Ganzen sich die Anfänge zur Hoffnung eines ewigen Lebens zeigen, ist unbestreitbar, wenn man das Material mit in Betrachtung zieht, welches sich über diesen Punkt in den nachkanonischen Büchern findet. Allein nachdem noch in Hiob das Ringen nach Lösung des Problems, welches auf diese Hoffnung hindrängen musste, in der Schlusserzählung doch wiederum durch die alte Anschauung von der wenn auch nach mancherlei Prüfungsleiden des Frommen doch zuletzt im Diesseits zum glänzenden Selbsterweis kommenden göttlichen Gerechtigkeit niedergeschlagen wird, stellt erst Qoheleth's trübe Lebenserfahrung die Stufe dar, von welcher aus zu dem Gedanken

einer jenseitigen Vergeltung fortgeschritten werden musste, wenn der Fromme nicht an seines Gottes Gerechtigkeit verzweifeln sollte. Den Spruchdichtern, zumal den ältesten, denen doch 15, 24 angehört, ist die Frage, wie sich die Leiden des Frommen mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang bringen lassen, noch gar nicht aufgegangen, ihnen steht, wie oben gezeigt, der Glaube an die Diesseitigkeit der göttlichen Vergeltung noch unerschütterlich fest; mit der Möglichkeit, dass auch dem Weisen bis an sein Lebensende irdisches Glück versagt bleiben könnte, rechnen sie überhaupt nicht, daher sie auch keinen Anlass hatten, auf eine jenseitige Vergeltung zu reflektieren. Wenn schliesslich Del. Henochs und Elias Entrückung für seine Meinung anführt, so sind das Ausnahmen, welche gerade als solche erkennen lassen, was man sonst in Israel für das allgemeine Schicksal der Menschen hielt. Zudem wird das Ausserordentliche dieser beiden Ereignisse noch klarer dadurch, dass diese beiden Gottesmänner auch des leiblichen Todes überhoben wurden. Solch' wunderbares Kommen zu Gott konnte Niemandem einfallen, als ein von allen Frommen zu erreichendes Ziel hinzustellen.

Einer Beziehung unserer Stelle auf Metaphysisches abgeneigt, übersetzt Böttcher (de inferis Dresd. 1846) unter Hinweis auf Grotius' Bemerkung „sapiens . . . deum respicit“ „einen Pfad nach oben d. h. mit der Richtung auf des Himmlischen, Höchsten Willen hat der Weise.“ So ansprechend diese Erklärung auf den ersten Blick erscheint, will es uns doch bedünken, als ob dem הַמֶּלֶךְ damit zu viel aufgebürdet sei. Wir glauben, dass לְמַעַן am einfachsten verstanden wird nach Analogie von 4, 18 von einem zu immer höherer und schönerer Entfaltung kommenden irdischen Glücksstand, wobei das לְמַעַן die von dem Weisen bei all' seinem Handeln stets gegenwärtig gehaltene Absicht angibt, vor der allem Glückseligkeitsstreben ein Ende

machenden Hinwegraffung durch vorzeitigen Tod, wie sie der Gottlose gewärtigen muss, bewahrt zu bleiben. Dieselbe Auffassung vertritt auch Öhler (altl. Thlg.), wenn er unsern Spruch nur auf Bewahrung zu dauerndem und gesegnetem irdischen Leben bezieht.

Ebenso darf auch schliesslich 23, 14: „Du errettest seine (des streng gehaltenen Knaben) Seele vor der Scheol“ nicht absolut verstanden werden als Bewahrung vor dem Todesgeschick überhaupt, sondern lediglich vor frühzeitigem Straftod.

Eine Erscheinung, auf die Öhler aufmerksam gemacht hat, bleibt allerdings beachtenswert, dass nämlich der Tod der Gerechten im Spruchbuch überhaupt vergessen zu sein scheint. Zwar enthält 14, 32 eine schöne Schilderung des ruhigen, friedevollen Abscheidens des Gerechten. Im allgemeinen aber wird Öhler Recht haben, wenn er von einer „Verschleierung des Scheollooses der Gerechten in Pr.“ redet. Nur wird man daraus nicht den Schluss ziehen dürfen, dass die Spruchdichter die sonstige altl. Anschauung, dass die Scheol Gerechte wie Ungerechte in gleicher Weise schliesslich aufnehme, nicht geteilt haben sollten. Die Tatsache, dass in Pr. von dem Todesgeschick der Gerechten so wenig die Rede ist, dürfte ihren Grund nicht sowohl in der Ahnung eines ewigen Lebens, als vielmehr in dem mehr oder minder klar bewussten Gefühl haben, dass in demselben Augenblick, in welchem das Gottlosen und Gerechten gemeinsame Endgeschick eines Schattenlebens in der Scheol betont wird, ein Problem entstünde, welches der sonst überall festgehaltenen Grundanschauung von der genau nach Verdienst Glück und Unglück austeilenden göttlichen Gerechtigkeit erhebliche Schwierigkeiten bereiten würde. Nun waren ja freilich die Spruchdichter Nichts weniger als systematisch denkende Gelehrte (was übrigens nicht hinderte, dass die von ihnen vertretene Weltanschauung im Grossen

und Ganzen folgerichtig wurde) und auch die Sammler der Sprüche waren das nicht, wie die durchaus ohne festes Prinzip nach meist äusserlichen Merkmalen erfolgte Zusammenstellung des ihnen zu Gebote stehenden Materials beweist, allein es gibt eine natürliche, jedem gesunden Menschenverstand einwohnende Logik, welche davor bewahrt, Jemandem, den man zu einem bestimmten Verhalten anleiten will, gerade solche Dinge vor Augen zu rücken, die ihn gegen die Beweisführung des andern stutzig machen müssen. Zudem war, nachdem man von dem Leben nach dem Tode überhaupt Nichts mehr erwartete, zu Auslassungen über diesen Punkt umsoweniger Anlass gegeben, als der Zweck der Spruchdichter, trotzdem sie stets das Wissen betonen, doch immer der rein praktische ist, ihre Jünger zu sittlich guten Menschen zu erziehen. Die Betonung des übrigens nirgends von ihnen bestrittenen altl. Glaubens, dass auch der Gerechte schliesslich in der Scheol anlangt, hätte für diesen Zweck keine Bedeutung gehabt, darum unterblieb sie.

Um die Untersuchung über das in Pr. sich zeigende Glückseligkeitsideal zum Abschluss zu bringen, erübrigt nur noch die Aufgabe, die Äusserungen der Spruchdichter über die Scheol in Kürze Revue passieren zu lassen, um darüber Gewissheit zu gewinnen, ob nicht etwa hier noch sich irgend welche Anhaltspunkte dafür finden, dass die Spruchdichter mit dem Gedanken einer nach dem Tode zu erwartenden Vergeltung rechneten.

Beiläufig sei zunächst darauf aufmerksam gemacht, dass besonders der Dichter von c. 1—9 eine Vorliebe dafür hat, seinen Mahnungen durch den Hinweis auf die Scheol Nachdruck zu geben, eine Erscheinung, die jedoch um der Unsicherheit der daraus evt. zu ziehenden Vermutungen willen, nicht weiter urgiert werden soll.

Doch nun zur Sache: Das Erste, worauf die Äusser-

ungen der Spruchdichter über die Scheol führen, ist die Gewissheit, dass sie mit diesem Wort die Vorstellung von einem bestimmten Ort verbanden; der Gedanke der Überräumlichkeit ist ihnen noch völlig fremd. Die Scheol ist kein blosser Zustand, sondern der Ort, welcher alle aus dem irdischen Leben Geschiedenen aufnimmt, und zwar ein Ort, der in der Tiefe, also offenbar unter der Erdoberfläche gedacht wird. Der Name selbst, der Pr. mit allen altl. Schriftstellern gemeinsam ist, führt auf die Vorstellung eines hohlen Raumes.¹⁾

Dass dieser Raum unterhalb der Erdoberfläche gedacht wurde, zeigen die Stellen, an welchen der Tod ein Hinuntersteigen zur Scheol genannt wird (5, 5; 7, 27), wo der Ausdruck *תַּדְרִי מָוֶת* zugleich den Beweis für die Richtigkeit der eben gegebenen Erklärung der Scheol als eines festumschriebenen Hohlraumes enthält.²⁾ Ebenso sind nach 9, 18 die Gäste der Torheit in den Tiefen der Scheol und nach 15, 24^b hat die Scheol ihre Ausdehnung in der Richtung nach unten. Nach 25, 3 dehnt sich die Erde

¹⁾ Die richtige Erklärung des Etymons findet sich bei Hitzig zu Jes. 5, 14, wozu zu vergleichen Ges. thes. p. 1348 und Böttcher de inferis (Dresden 1846) § 157—162 insbes. § 161, wo die Beweise für die Ableitung von der Wurzel *שָׁעַל*. Die alte Ableitung von *לַשְׁכָּה* fordern, wird heute wohl von Niemandem mehr vertreten.

²⁾ Der hier zu Tage tretende Gedanke von verschiedenen Abteilungen, in welche die Scheol zerfällt, stimmt überein mit dem auch sonst dem A. T. geläufigen Glauben, dass, was im Leben gleich war, auch im Schattenreiche beisammen sein werde, ohne dass doch die Verschiedenheit der Abteilungen eine Verschiedenheit des Zustandes bedingte. Schatten sind sie Alle, die dort wohnen. Ihr Zusammensein bestimmt sich teils nach Völkern und Geschlechtern (daher der Ausdruck „sich zu den Vätern versammeln“) teils nach der Todesart wie z. B. Ezech. 31 u. 32 die vom Schwert durchbohrten in den hintersten Winkeln der Scheol ruhend denkt. cf. überhaupt Himpel, Unsterblichkeitslehre d. A. T. Ehinger Progr. 1857. B. Stade über d. altl. Vorst. v. Zust. n. d. Tode, Leipzig 1877.

ebenso in unerforschliche Tiefe, wie der Himmel sich erstreckt in unerforschliche Höhe. Während über die Bewohnung dieses letzteren in Pr. ein allgemeines Schweigen herrscht, glauben die Spruchdichter die Erdentiefen ausgefüllt durch die רַפָּאִים die Schwachen, Matten, worunter sie die kraftlosen Schattenbilder aller derer verstehen, die einst auf Erden gelebt haben (2, 18; 9, 18). Diese bilden sogar eine förmliche Gemeinde, die קָהָל רַפָּאִים, welche offenbar auch wieder ein Schattenbild des irdischen Gemeinwesens darstellt. Aber von irgend welchem Wirken ist im Staate der Schatten keine Rede mehr, wer Bürger dieses Reiches geworden ist, verharret in absoluter dumpfer Ruhe (21, 16).

Der Scheol selbst eignet nicht bloß die Fähigkeit, alles Lebende in sich aufzunehmen, sondern es wird ihr sogar das positive Bestreben zugeschrieben, möglichst viele zu sich herunterzuziehen, sie giert nach Allen, die noch „wandeln im rosigen Licht“ und diese ihre Gier ist unersättlich (1, 12; 27, 20; 30, 15 f.) daher sie auch אֲבִידוֹן Vertilgung, Verderben genannt wird (15, 11 u. 27, 20).

Vereinigen wir die Gesamtheit dieser Äusserungen, so ergibt sich ein düsteres Bild: graue Nebel breiten ihre Schleier über das Geschick des Menschen nach dem Tode, in verschwommenen unsicheren Umrissen dämmert als verblasster Reflex des irdischen Lebens ein Reich der Schatten herauf, bewohnt von den wirkungsunkräftigen, ja bewusst- und empfindungslosen Schattenbildern¹⁾ derer, die einst auf Erden gelebt. Wie lange diese Schatten dauern, ob ihr Zustand noch einmal in einen andern übergehen wird, diese

¹⁾ Besser sind im Vergleich mit diesen hebräischen Schatten immer noch die altgälischen Schemen daran, welchen wenigstens die Möglichkeit verbleibt, dem lebenden Geschlecht zu erscheinen, sein Thun zu beeinflussen oder sich an seinem Lob zu erfreuen. cf. Oisian Cuchullins Tod von 235—242. Barthonna 420—506 etc. Eine Darstellung der in Oisians Dichtungen sich abspiegelnden altgälischen Weltanschauung zu geben, wäre überhaupt eine ebenso interessante als dankenswerte Arbeit.

Fragen sind im Geiste der Spruchdichter noch nicht lebendig geworden. Nur Gottes Auge dringt bis zu den Tiefen der Scheol und des Verderbens (15, 11); doch wer im Licht noch wandelt droben auf der Erde, dem ist der Blick begrenzt durch seinen Ort, verborgen bleibt ihm, was nach dieser Zeit. Abaddon, Verderben, Aufhören jeder Lebenswirksamkeit, das ist der Menschen gleich gemeinsam Schicksal. Drum gilt's, so lang des Lebens Flamme leuchtet, die Zeit zu nützen, hier schon selig werden, indem man die Seinsweise, zu welcher die uranfängliche göttliche Weisheit den Menschen bestimmte, hier schon verwirklicht. Denn nur hier ist Zeit dazu, und nur auf dieses Hier erstreckt sich auch die göttliche Bestimmung. Vollkommene Harmonie des wirklichen Lebens mit dieser letzteren ist Zweck des Lebens und zugleich des Lebens Glück. Indem der göttliche Wille in dem eigenen Willen aufgenommen wird, erwächst aus der Wurzel der Gottesfurcht der Lebensstamm der Weisheit, der als seine herrliche, prangende Krone mit innerer Notwendigkeit die vollkommene Selbstbefriedigung des Menschen in diesem Leben hervortreibt. Wenn aber dieser ganze, so schön entfaltete Lebensbaum schliesslich ohne Hoffnung auf Neubegrünung verwelkt und in Nichts dahinsinkt, so wird dies von den Spruchdichtern als etwas völlig Naturgemässes nicht in nutzlosen Klagen betrauert, sondern als ein nicht zu änderndes Faktum ruhig hingenommen. Ist nur das Leben im Einklang mit Gottes Willen geführt worden und infolgedessen gemäss der göttlichen Gerechtigkeit mit freundlichem ruhigem Familienglück gekrönt im Frieden zum Vollmaass menschlichen Lebensalters gekommen, so ist dem Menschen damit auch zu Teil geworden, was ihm als die Summe des Glückes vor Augen schwebte, er verlangt nach nichts weiterem, alt und lebenssatt fährt er dahin in's Reich der Schatten, wo's weder Glück noch Unglück gibt.

§ 21.

Anhang. Überblick über die weitere Entwicklung der Vergeltungslehre durch die späteren Chakamim.

Dass bei dieser Betrachtungsweise, nach welcher alle Vergeltung schon hier auf Erden eintritt, kein Anlass gegeben war, über Grab und Tod nach einem jenseitigen Glück hinauszublicken, ist durchaus begreiflich. Schwerer ist dagegen zu verstehen, wie diese optimistische Auffassung des irdischen Lebens so lange Bestand haben konnte, nachdem ungeachtet der einfachen Verhältnisse eines Bauernstaates, in welchen Israel damals noch lebte, doch bei schärferem Zusehen Schicksale genug gefunden werden konnten, welche mit dem Glauben an eine unter allen Umständen schon hier auf Erden erfolgende Vergeltung kaum in Einklang zu bringen waren. Nur ganz wunderbare anderweitige Erfahrungen, welche Israel im Laufe seiner Geschichte mit seinem Gott gemacht haben musste, können das Vertrauen Israels zur Gerechtigkeit Jahves so fest gegründet haben, dass selbst der Dichter des Hiob sich am Schlusse doch wieder bei der Gewissheit beruhigt, dass der Fromme trotz mancher Prüfungsleiden zuletzt doch noch hier auf Erden zu schönstem Glück gelangen werde.

Mit dieser ganzen Rechnung traten nun freilich die traurigen Erfahrungen, welche in den Zeiten des nationalen Unglücks auch von einzelnen am eigenen Geschick gemacht werden mussten, in so augenfälligen Widerspruch, dass sie auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden konnte. Als der Rest Israels durch die Schlacht bei Megiddo ein Spielball der streitenden Grossmächte geworden, als Jahves auserwähltes Volk im Elend, welches Fromme wie Gottlose ohne Unterschied traf, den Becher des göttlichen Zornweins bis auf die Hefen austrinken musste, da fing auch der Glaube an die Richtigkeit der bisherigen Vergeltungslehre an

zu wanken. Schon dass der fromme Josia (2. Reg. 23, 25) nach verlornen Schlacht mit dem Blick auf eine trübe Zukunft seines Volkes zur Scheol hatte fahren müssen, konnte an der bisherigen Vergeltungslehre irre machen. Musste doch sein Schicksal als ein eklatanter Beweis dafür erscheinen, dass auch Frömmigkeit nicht unter allen Umständen einen freundlichen, friedevollen Lebensausgang garantiert. Den niederschmetternden Eindruck, den dies Ereignis besonders auf die Frommen gemacht haben muss, kann man sich kaum zu stark vorstellen. Die geflissentliche Kürze, mit welcher der Geschichtsschreiber von 2. Reg. 23, 25 über alle Einzelheiten jenes Tages hinweggeht, lässt erkennen, dass auch bei ihm der Schmerz über diesen Schlag noch nicht verwunden war. Um so lauter aber tönte die Klage um den Fall dieses Gerechten durch das ganze Volk, und noch zu des Chronisten Zeit wird Josias Todestag als nationaler Trauertag gefeiert (2. Chron. 35, 24 f.); mit gutem Grunde, denn der Tag von Megiddo war der Anfang zum Ende. Die Stürme und Drangsale, die der Zerstörung Jerusalems vorausgingen, diese selbst, die Erfahrungen, die man dann im Exil mit solchen machen musste, welche durch Akkommodation an heidnisches Wesen ihr Glück zu machen wussten, und den Treugebliebenen gegenüber sich wohl noch gar etwas darauf zu gute thaten, wie herrlich weit sie's durch ihren Abfall gebracht (cf. Ps. 73, 1—10), all' das musste schliesslich dazu führen, dass man den Schwerpunkt der göttlichen Gerechtigkeit nicht mehr im Diesseits, sondern im Jenseits suchte. Schon Hiob schwingt sich zu der Hoffnung auf, dass sich Jahve schliesslich noch über seinem Staube als sein Goël erheben und seine Unschuld an's Licht bringen werde. Und wenn das geschieht, wird er, der längst befreit von seinem gegenwärtigen elenden Leibe in der Scheol wohnt, von dort aus es mit Freuden mitansehen dürfen, wie Gott selbst gegen

des unschuldigen Frommen Lästere aufzutreten und seine Unschuld an's Licht bringen wird.¹⁾ Mit diesem Troste würde er sich sogar, auch ohne bei Leibesleben eine Rehabilitation erlangt zu haben, bescheiden, in die Scheol hinabzufahren. Wenn aber dem vielgeprüften Dulder am Schlusse des Lehrgedichts doch noch das reichste irdische Glück zugeteilt wird, so ist damit offenbar, dass der Dichter trotz 19, 25 ff. noch weit entfernt war, mit den alten Vorstellungen, welche den Beweis für das Recht des Frommen in der Form irdischer Glückseligkeit erwarteten, wirklich gebrochen zu haben.

Auch Qoheleth hat über das Leben nach dem Tode noch die alte unbestimmte Anschauung (3, 19—22; 6, 12; 9, 4—6; 9, 10)²⁾ nur mit dem Unterschied gegen die früheren, dass ihm die ganze Trostlosigkeit derselben zum Bewusstsein gekommen ist. Das Heilmittel, das er dagegen angibt (3, 22; 5, 17), kann den Schmerz auch nur übertäuben, doch nicht wirklich beseitigen. Gleichermassen bleibt auch der Siracide mit seinen Hoffnungen noch auf der Erde; mit dem

¹⁾ Stade a. a. O.

²⁾ Qoh. 12, 7^b kann, nachdem der Prediger 3, 19—22 seine Meinung so deutlich zu erkennen gegeben hat, nicht für die Hoffnung eines bewussten Fortlebens nach dem Tode in Anspruch genommen werden, zeigt vielmehr, dass Qoh. an eine Fortexistenz der einzelnen Seele nicht gedacht hat. Die gottgegebene Kraft, die den Menschen hier auf Erden aufrecht hielt, geht mit dem Tode wieder in Gott zurück, der Leib löst sich ebenfalls in seinen Urgrund auf, aus dem er stammt, und es ist, als ob Nichts dagewesen wäre. Mit dieser Anschauung blieb ihm dann freilich nichts anderes übrig als zu sprechen: „Eitelkeit der Eitelkeiten! Eitelkeit der Eitelkeiten, Alles ist eitel“ (1, 2; 12, 8) vgl. übrigens Köhler Über d. Grundanschauungen d. B. Qoheleth Erl. 1885. Dass Qoh. selbst schon, wie Köhl. meint, aus seinem Glauben an einen persönlichen und darum sittlichen Gott als Konsequenz den Glauben an eine Wiedererweckung aus dem Todeszustand abgeleitet habe, ist aus des Predigers eigenen Äusserungen nicht zu erweisen. Hätte er das wirklich gethan, so bliebe der verzweifelt traurige Ton seines ganzen Buches unbegreiflich.

Tode ist auch ihm Alles zu Ende (Sir. 3, 34; 10, 13; 11, 28 f.; 14, 18—21; 38, 22 ff.; 40, 11). Nachruhm und guter Name (39, 12—15; 41, 16) das ist das einzige, was vom Menschen besten Falls nach dem Tode noch übrig bleibt. In die Tiefen der Scheol vermag auch er nicht zu blicken, Gott allein erforscht den Abgrund (42, 18). Ebenso wenig enthält das pseudepigraphische¹⁾ Buch Baruch irgendwelche bestimmte Hindeutung auf eine metaphysische Vergeltung (4, 1 können die allgemeinen Ausdrücke „leben und sterben“, wie der Zusammenhalt mit den sogleich anzuführenden Stellen beweist, nur vom Diesseits verstanden werden). Hingegen findet sich darin manches, was darauf hinweist, dass die beschränkte Auffassung des Glückseligkeitsideals auch von diesem Schriftsteller geteilt wurde (Bar. 1, 12; 3, 3^b; 3, 14; 4, 37; 5, 7 f.).

Erst bei Pseudo-Salomo hat sich der Israelitismus zur gewissen Hoffnung eines ewigen Lebens und einer jenseitigen Vergeltung durchgerungen. Was Qoheleth noch in seinen melancholischen Reflexionen als traurige Wahrheit voraussetzte, dagegen wird im Buch der Weisheit mit allem Nachdruck polemisiert als gegen eine Ansicht, zu welcher die Menschen *ἐαυτοῖς λογισάμενοι* gekommen seien (Weish. 2, 1—5). Nach Pseud. Sal. Ansicht ist die Gerechtigkeit d. h. der Gerechte unsterblich (1, 15) entsprechend dem, dass der Mensch überhaupt nach Gottes unsprünglichem Plan zur Unsterblichkeit geschaffen ist. Nur durch

¹⁾ Der Hinweis auf Jer. 43, 6, den König (Einl. § 103) so stark betont, bildet allerdings noch keinen stringenten Beweis für den pseud-epigraphischen Charakter des Buches Baruch. Denn dass Baruch nach der Zerstörung Jerusalems mit Jeremia nach Thachpanches ging, schliesst doch nicht aus, dass er später nach Babylonien ging, um unter den dortigen Exulanten zu wirken. Doch soll nicht in Abrede gestellt werden, dass andere schwerer wiegende Gründe es zweifellos erscheinen lassen, dass das gegenwärtig nach Baruch benannte Buch nicht von dem Schreiber Jeremias verfasst sein kann.

des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen, doch auch nur für die, welche des Teufels sind (2, 24 f.). Des Gerechten Tod hingegen ist keine wirkliche Vernichtung, wie es äusserlich betrachtet scheinen könnte, sondern ihre Seelen sind in Gottes Hand, und keine Qual rühret sie mehr an (3, 1), sie sind im Frieden (3, 3). Nach 4, 7. 10. 14 wird es offenbar in Erinnerung an Gen. 5, 24 ganz im Gegensatz zu der früheren Anschauung, welcher „Länge der Lebensstage“ mit unter den höchsten Gütern stand, mit welchen Gott seine Frommen beglückt, als der Frömmigkeit besonderer Lohn betrachtet, bald erlöst zu werden aus diesem bösen Leben. Kommt doch der Fromme auf diese Weise umso eher ein in das Reich der Herrlichkeit und zu der schönen Krone, die er von Gott empfangen wird, um überschildet von dem Arm des Höchsten in Ewigkeit bei ihm zu leben (5, 16 f.). Hiezu vergl. noch 3, 7. 18; 5, 1—18, wo sich auch der Gedanke eines jedem einzelnen nach Verdienst seiner Werke vergeltenden jenseitigen Gerichtes bestimmt ausprägt.

In dem Maasse, als diese Anschauungen mehr und mehr Gemeingut des religiösen Glaubens in Israel wurden, musste sich auch das Interesse der Frommen von dem irdischen Leben weg dem Ziel des seligen Jenseits zuwenden, ein Gewinn, mit welchem sich allerdings auf der andern Seite sofort die Gefahr verband, das irdische Leben zu unterschätzen und sich asketischen Neigungen hinzugeben. Wenn Weish. 9, 15 versichert, der vergängliche Körper beschwere die Seele, und die irdische Hülle drücke den vielsinnenden Verstand, so liegt hierin ein Spiritualismus, der nicht hebräischen, sondern griechischen Ursprungs ist.

Dass nun das Judentum den Schritt vom Diesseits zum Jenseits auch ohne Anregung von aussen her rein von seiner eigenen bisherigen Entwicklung aus recht wohl hätte thun können, soll nicht in Abrede gestellt werden. Denn

da auch Altisrael den Tod nicht als schlechthiniges Aufhören der menschlichen Existenz, sondern nur als den Übergang in einen Zustand beschränkter Lebensäusserung betrachtet hatte, so war der Gedanke einer jenseitigen Welt in der alten Scheolvorstellung bereits keimartig vorhanden. Ob aber nun der bereits zum Judaismus verengte Israelitismus thatsächlich von sich allein aus die Kraft gewann, diesen Keim zu entwickeln, darf schon deswegen bezweifelt werden, weil die erste energische Aussprache der neuen metaphysischen Hoffnungen aus einer Zeit stammt, welche sich nach ihrem eigenen Geständnis (Ps. 74, 9; 1. Makk. 4, 46; 14, 41) vom Geiste Gottes verlassen fühlte. Nimmt man hiezu die Thatsache, dass zu eben dieser Zeit infolge der politischen Umwälzungen die hellenische Kultur zu weltbeherrschendem Einfluss gelangt war, so wird man kaum mehr in Zweifel sein können, dass durch die Berührung mit griechischem Geiste dem Judentum der Anstoss gegeben wurde, sein bisheriges Glückseligkeitsideal zu vergeistigen, statt der Erde den Himmel dem Menschen als Ziel zu setzen und damit zugleich auf die seit Hiob brennend gewordene Frage eine auf die Dauer befriedigende Antwort zu finden.

Dass übrigens diese neue Anschauung sich nur sehr allmählich und nicht ohne starken Widerspruch durchsetzte, zeigt die Lage der israelitischen Parteiverhältnisse zur Zeit Christi. Die offizielle durch die Saddukäer¹⁾ vertretene Hier-

¹⁾ Den Saddukäern wegen Matth. 22, 23 und Act. 23, 8 ähnliche Grundsätze anzudichten, wie sie von dem vulgären Epikuräismus vertreten wurden, ist durchaus verkehrt. Sie waren vielmehr hinsichtlich ihrer Grundsätze über die Norm der Lehre und des Kultus die Calvinisten ihrer Zeit, sofern sie in Kultus und Lehre Nichts aufgenommen wissen wollten, was nicht durch den Wortlaüt der kanonischen Schriften ausdrücklich bezeugt war. Jeder fortbildenden Tradition abhold, verwarfen sie den ganzen Wust der „Satzungen“, welchen das nachkanonische Judentum ausgebildet hatte, darunter allerdings auch das wirklich Wert-

archie ist immer noch die Vertreterin der alten auf das Diesseits beschränkten Denkweise (Matth. 22, ²³), während die Pharisäer, in deren Programm die Lehre von der Auferstehung einen Hauptpunkt bildet (Act. 23, ⁸), als die eigentlichen Repräsentanten der damaligen jüdischen Theologie erscheinen. Sofern ihre Lehre aber bereits zum Volksglauben geworden ist (Joh. 11, ²⁴), ist auch schon entschieden, welcher von beiden Anschauungen die Zukunft gehören wird.

volle, was in Israel an spezifisch neuen religiösen Gedanken in der nachkanonischen Zeit hervorgetreten war. (Näheres s. bei Fürst Gesch. d. Karäertums Leipz. 1862, Abschn. 3—13 und die Anm. 9 u. 14.)

Druckfehlerberichtigung.

- S. 8 Z. 14: מִשָּׁא st. מִשָּׂא.
S. 15 Z. 15: wenigsten st. Wenigsten.
S. 18 Z. 8 v. u.: besten st. Besten.
S. 41 Z. 1 u. 5: קָרוֹשׁ st. קָרוֹשׁ; Z. 4 v. u.: קִישִׁים st. קִישִׁים.
S. 45 Z. 13 v. u.: Grad st. Grund.
S. 47 Z. 13: eine st. ein.
S. 76 Anm. Z. 11: הַהוּם st. הַהוּם.
S. 103 Z. 7: derselben st. desselben.
S. 106 Z. 4 v. u.: Rechtverhaltens st. Rechtsverhaltens.
S. 127 Anm.: wollen an die st. wollen die.
S. 148 Z. 1 v. u.: הַעֲלֵלִים st. הַעֲלֵלִים.
S. 159 Z. 18: die Spruchdichter st. den Spruchdichtern.
S. 190 Z. 9 v. u.: suche st. sucht.
S. 220 Anm.: מִקָּה st. מִקָּה.
S. 222 Z. 17 v. u.: nach „Lande wieder“ lies: (2. Sam. 20, 20 ff.).
S. 225 Z. 15 u. 17: Furcht st. Frucht.
S. 239 Z. 6: גִּדָּר st. גִּדָּר.
S. 240 Z. 9 v. u.: Elternverächter st. Elternverächters.
-

Strack und Zöckler's
Kurzgefaßter Kommentar
zu den h. Schriften Alten und Neuen Testaments.

Inhalt.

A. Altes Testament:

- I.: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, von Strack. (32 Bog. Geh. 8 M. 50 S.)
II.: Deuteronomium, Buch Josua, Buch Richter, von Sttli. (20 Bog. Geh. 6 M.)
 ☛ Abtlg. I u. II in 1 Band geb. 16 M. 50 S.
III.: Bücher Samuelis u. d. Könige, von Klostermann. (34 Bog. Geh. 10 M.; geb. 12 M.)
IV.: Jesaja u. Jeremia, von v. Drelli. 2. Aufl. (28 Bog. Geh. 5 M. 50 S.)
V₁: Ezechiel, von v. Drelli. 2. Aufl. (13 Bog. Geh. 3 M. 50 S.)
V₂: Kleine Propheten, von v. Drelli. 2. Aufl. (14 Bog. 3 M. 50 S.)
 ☛ Abtlg. IV u. V^{1/2} in 1 Band geb. 14 M.
VI.: Psalter u. Sprüche, von Schulz u. Strack. (25 Bog. Geh. 5 M. 50 S.; geb. 7 M. 20 S.)
VII.: Buch Hiob, Prediger Salomo, Hohelied und Klagenlieder, von Volck und Sttli. (14^{1/2} Bog. Geh. 4 M. 50 S.)
VIII.: Chron., Esra, Neh., Ruth, Esther, B. Daniel, von Sttli und Meinhold. (21^{1/2} Bog. Geh. 5 M. 50 S.) ☛ Abtlg. VII u. VIII in 1 Band geb. 12 M.
IX.: Apokryphische Bücher des A. T. mit einem Anhang über die Pseudepigraphenliteratur, von Zöckler. (31 Bog. Geh. 8 M. Geb. 10 M.)

B. Neues Testament (II. vollständig neubearbeitete Auflage gegenwärtig im Erscheinen begriffen!)

- I.: Synoptische Evangelien, von Rösgen. 2. Aufl. (28 Bog. Geh. 6 M. 50 S. Geb. 8 M.). — Soeben erschienen!
II.: Evangelium Johannis, von Luthardt u. Apostelgeschichte, von Zöckler. 2. Aufl. (20 Bog. Geh. 5 M.)
III.: Briefe Pauli an die Thessalonicher u. Galater von Zöckler, Korinther-Briefe von Schnedermann u. Römer-Brief von Luthardt. 2. Aufl. (35 Bog. Geh. 8 M.) ☛ Abtlg. II/III in 1 Band geb. 15 M.
IV.: Briefe an die Epheser, Kolosser, Philemon u. Philipper von Wohlenberg, Briefe des Jakobus, Petrus u. Judas von Burger, Briefe Johannis von Luthardt. 2. Aufl. (18^{1/4} Bog. Geh. 5 M.)
V.: Briefe an Timotheus, Titus, Hebräer, Offenbarung Johannis von Kübel. 2. Aufl., neubearbeitet von Lic. th. Ed. Riegenbach. (Erscheint in Bälde.) ☛ Abtlg. IV u. V in 1 Band geb. ca. 12 M.

Außer der Ausgabe in gehefteten Abteilungen oder Halbfranzbänden stellen wir nunmehr auch, und zwar zunächst von dem Neuen Testament, auch **Einzelausgaben** der biblischen Bücher zur Verfügung, und zwar sind bis jetzt erschienen:

- Das Johannevangelium von Luthardt. 2. Auflage. 2 M. 80 S.
Die Apostelgeschichte von Zöckler. 2. Auflage. 2 M. 80 S.
Die Briefe an die Thessalonicher und Galater von Zöckler. 2. Auflage. 2 M.
Die Korintherbriefe von Schnedermann. 2. Auflage. 4 M.
Der Römerbrief von Luthardt. 2. Auflage. 2 M. 80 S.
Die Briefe an Epheser, Kolosser, Philemon u. Philipper von Wohlenberg. 2 M. 40 S.
Die Briefe des Jakobus, Petrus und Judas von Burger. 2. Auflage. 1 M. 80 S.
Die Briefe des Johannes von Luthardt. 2. Auflage. 1 M. 20 S.

C. F. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München.

Aus unserem neueren theologischen Verlag:

- Geyer, Dr. Christian, Seminarpräfekt: Die Nördlinger evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts.** Ein Beitrag zu der Geschichte des protestantischen Kirchenwesens. 1896. 6 Bog. 8°. Geh. 1 M. 60 J.
- Haussleiter, Prof. D. Joh.: Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses.** Ein Beitrag zur Symbolforschung. 1894. 4 Bogen. 8°. Geh. 1 M. 20 J.
- Klostermann, Prof. D. A.: Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia.** 1896. 17³/₄ Bogen. 8°. Geh. 4 M. 50 J. Geb. 5 M. 50 J.
- Kraukold, M., Pfarrer: Die in der bayern. protest. Landeskirche dießl. d. Rh. gegenwärtig giltigen Gesetze und Verordnungen.** In kurzgefaßter systematischer Zusammenstellung. Zweite Auflage. 1893. 22¹/₄ Bogen. 8°. Kart. 3 M. 60 J.
- Kübel, Prof. D. Rob.: Über den Unterschied zwischen der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie.** Zweite völlig neu bearbeitete Auflage. 1893. 21¹/₂ Bogen. 8°. Geh. 4 M.; geb. 5 M.
- Kübel, Prof. D. Rob.: Die Offenbarung Johannis für bibelforschende Christen zur Lehre und Erbauung übersezt und erklärt.** 1893. 21 Bogen. 8°. Geh. 4 M. 50 J.; geb. 5 M. 50 J.
- Kübel, Prof. D. Rob.: Exegetisch-homiletisches Handbuch zum Evangelium des Matthäus.** 1888. 36 Bogen. Lex.-8°. Geh. 8 M.; geb. 9 M. 50 J.
- Kübel, Prof. D. Rob.: Christliche Ethik.** Akademische Vorlesung. Herausgegeben von Gottlob Weiser, Stadtvicar in Stuttgart. 2 Bände. 1896. 8°. 40 Bogen. Geh. 8 M. Eleg. geb. 10 M.
- Kübel, Prof. D. Rob.: Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs.** Mit einem Bildnis des Verfassers und Mitteilungen aus seinem Lebensgang. 1896. 34 Bogen. gr. 8°. Geh. 4 M. 80 J. Eleg. geb. 6 M.
- Mösgen, Prof. D. C. F.: Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung.** Erster Band. Geschichte Jesu Christi. 48 Bogen. Geh. 14 M.; in Halbfz. geb. 16 M. Zweiter Band. Geschichte der apostolischen Verkündigung. 35 Bogen. gr. 8°. Geh. 12 M.; in Halbfz. geb. 14 M.
- Orelli, D. C. v., o. Prof. in Basel: Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt.** VI u. 548 S. Geh. 9 M. 60 J.
- Schlief, D. theol.: Der Römerbrief.** Bibelstunden für evangelische Gemeinden. 1894. 19 Bogen. 8°. Geh. 4 M.; geb. 5 M.
- Schultze, Prof. D. Victor: Archäologie der altchristlichen Kunst.** Mit 120 Abbildungen im Text. 1895. 26 Bog. Geh. 10 M.; geb. 11 M. 50 J.
- Stark, S. G., Defau: Historische Statistik der evangelischen Kirche in Bayern dießl. d. Rh. nach dem neuesten Stand.** 11³/₄ Bog. Eleg. kart. 2 M. 50 J.
- Strack, Prof. D. Hermann L.: Einleitung in das Alte Testament nebst Apokryphen und Pseudepigraphen.** Mit ausführlicher Angabe der Litteratur. 4. Aufl. 1895. 14¹/₄ Bog. Geh. 3 M. 60 J.; geb. 4 M. 80 J.
- Wagner, L., kgl. weltlicher Konsistorialrat: Überschau über das gemeine und bayerische protestantische Kirchenrecht.** Ein Leitfaden zunächst für Geistliche und Studierende der Theologie. 17 Bogen. 8°. Geh. 3 M. 60 J. Geb. 4 M. 60 J.
- Zöckler, Prof. D. O.: Biblische und kirchenhistorische Studien.** Geheftet 9 M. 80 J.

Auch einzeln: 1. Heft: Zum Apostolikum-Streit. (1 M. 60 J.) — 2. Heft: Diakonen und Evangelisten. (1 M. 80 J.) — 3. Heft: Das Lehrstück von den sieben Haupttünden. (2 M. 40 J.) — 4. Heft: Evagrius Pontikus. (2 M.) — 5. Heft: Eden, Ophir, Ephraim. (2 M.)

Messerer,



Pfeiffer, Richard

Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche in ihrem
Zusammenhange dargestellt

München 1897

Exeg. 858 md

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11808176-6